This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

AH LMVK

Digitized by Google

Period. 1944 Theologische

Harvard Divinity School

ANDOVER-HARVARD THEOLOGICAL LIBRARY

MDCCCCX

CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS

BOUGHT FROM THE FUND
GIVEN IN MEMORY OF

RUSHTON DASHWOOD BURR
Divinity School, Class of 1852

The gift of Mrs. Burr

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologische Studiën

TIJDSCHRIFT

ONDER REDACTIE VAN

F. E. DAUBANTON EN C. H. VAN RHIJN

MET MEDEWERKING VAN

J. M. S. BALJON L. H. K. BLEEKER G.Hzn.
A. VAN DER FLIER G.Jzn. P. A. KLAP W. LAMERS
A. S. E. TALMA G. WILDEBOER

TWEE EN TWINTIGSTE JAARGANG

UTRECHT — KEMINK & ZOON — 1904

Digitized by Google

ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY
FEB 15 1915
HARVARD
DIVINITY SCHOOL

INHOUD

H 43,142

Bls.

A. VAN VELDHUIZEN, De crisis in de gemeente van Korinthe op het einde der eerste eeuw 1

J. R. SLOTEMAKER DE BRUINE, De sleutelmacht 23

Boekaankondigingen 44

Evolutie of Revelatie. Rede bij de overdracht van het rectoraat aan de Vrije Universiteit, op 20 October 1903, gehouden door Dr. H. H. Kuyper. Amst.-Pretoria, Höveker en Wormser, door G. Wildeboer.

Fridericus Schulthess, Lexicon Syropalaestinum, Berolini, MCMIII. Prijs M. 10, gebonden M. 12; XVI en 226 bladz,, door G. Wildeboer.

De Clemens-Roman. Tweede deel. Wetenschappelijke behandeling door Dr. H. U. Meyboom. Groningen, J. B. Wolters, 1904. f 3.50, door J. M. S. Baljon.

Das Evangelium Marci übersetzt und erklärt von J. Wellhausen, 1903. f 2.60, door J. M. S. Baljon.

De propheet Maleachi. Bijzondere Canoniek en Exegese. Dissertatie van J. C. de Moor, Th. Dr. aan de Vrije Universiteit, 1903, door H. H. Meulenbelt.

Het Hooglied. Zangen van liefde, door A. B. Kleerekoper. 1903. Amsterdam, W. Versluys, door A. van der Flier G.Jz.

Programma van Teylers Godgeleerd Genootschap te Haarlem voor het jaar 1904 74

Nieuwe Uitgaven aan de Redactie toegezonden 75

Inhoud van Tijdschriften 76

J. J. KUYPER, De wilsbepaling volgens de hedendaagsche Psychologie 81

H. J. DE GROOT Gz., Nog eens: I Kon. 20 vs. 33 109

Boekaankondigingen 112

Verzoening. Eene Theologische Studie door J. A. C. van Leeuwen, Theol. Dr. en Pred. te Avereest (thans te Alkmaar). 1903. door A. S. E. Talma.

Kritik und Ueberlieferung auf dem Gebiete der Erforschung des Urchristentums von Dr. G. Krüger. Zweiter, um ein Nachwort vermehrter Abdruck. Giessen, J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung. 1903. 1 Mark, door J. M. S. Baljon.

Die Stellung und Bedeutung des Jakobusbriefes in der Entwicklung des Urchristentums von Dr. Grafe, Professor an der Universität Bonn. Tübingen und Leipzig, Verlag von J. C. B. Mohr. 1904.

Jesus Christus und Paulus von D. Paul Feine, ordentl. Professor der evangelischen Theologie in Wien. Leipzig. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1902

Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer. Reisestudien zur Statistiek und Symbolik der griechischen, armenischen und koptischen Kirche von Lic. Dr. Karl Beth. Berlin. C. A. Schwetzschke und Sohn. 1902.

Digitized by Google

Blz.

Calvijn's Institutie of onderwijzing in den Christelijken Godsdienst. Een uittreksel door G. Elzenga V. D. M. Kampen J. H. Kok 1903.

„Waarlijk deze mensch was rechtvaardig". Luc. 23, 47. Lezing, gehouden te Franeker November 1902 door F. J Krop, Predikant te Zwolle. Tweede druk.

Profeet of Koning van het Godsrijk? door F. J. Krop, Predikant te Zwolle Met een voorwoord aan de Hervormde Gemeente te Franeker. Zalt-Bommel. H. J. van de Garde en Co., door C H. van Rhijn

Nieuwe Uitgaven aan de Redactie toegezonden 131

Inhoud van Tijdschriften 133

J. Riemens Jr., Intellectueele en Intuïtieve Kennis volgens het Nieuwe Testament 137

G. Vellenga, Ritschl en de H. Schrift. 162

G. Wildeboer, De Patriarchen des Ouden Verbonds en de Wetgeving van Hammoerabi 174

A. H. de Hartog, Over de mechanische en teleologische Natuurbeschouwing. 198

F. E. Daubanton, Een Calvijn-Monument (II) 229

G. Vellenga, Ethisch in de Theologie. 238

Boekaankondigingen. 255

Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Bedeutung. Vortrag, gehalten in verkürzter Fassung vor dem internationalen Theologen-Kongress zu Amsterdam, September 1903, von Otto Pfleiderer, Berlin, Georg Reimer, 1903, f 1.05, door J. M. S. Baljon.

Inhoud van Tijdschriften 261

A. H. de Hartog. Eenige Opmerkingen aangaande de Kennis-leer 265

L. H. K. Bleeker, Twee eenvoudige conjecturen 285

Boekaankondigingen. 289

Voor den Spiegel der Historie. Amstels kerkelijk leven van de eerste zestig jaren der vrijheid, Gedenkboek, bij gelegenheid van het 325 jaren onafgebroken bestaan van den Kerkeraad en van de Classis van Amsterdam, door Dr. G. J. Vos As. Amsterdam 1903, door L. A. v. Langeraad.

Een raar Geval. Naar aanleiding van eene kritiek in het „Theol. Tijdschrift" XXXVIII, 1, door J. R. van Kooij.

J. P. van Kasteren. Van den Sinai. Kijkjes in hedendaagsche bijbelvragen. Nijmegen. Malenberg. (zonder jaartal. 87 bl.)., door A. van der Flier G.Jz.

Nieuwe Uitgaven aan de Redactie toegezonden 338

Inhoud van Tijdschriften 340

A. van der Flier G.Jz., Drieërlei verklaring van den Ebed-Jahwe bij Deuterojesaja. 345

H. A. Leenmans, Iets over het Evangelie van Johannes. . . . 377

E. Snellen, Aan Dr. A. H. de Hartog. 412

Boekaankondigingen 419

Lic. theol. Gerhard Füllkrug. Der Gottesknecht des Deuterojesaja. Eine

Digitized by Google

Blz.

kritisch-exegetische und biblisch-theologische Studie. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1899. (VII + 119 S.). 2.80 M.

D. Ernst Sellin. o. Professor der evangelischen Theologie in Wien. Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem Babylonischen Exil. I. Der Knecht Gottes bei Deuterojesaja. Leipzig, A. Deichert'sche Verlagsb. N 1901. (IV + 302 S.). 6.50 M.

D. Friedrich Giesebrecht. ord. Professor der Theologie an der Universität Königsberg. Der Knecht Jahves des Deuterojesaja. Königsberg i. Pr. Thomas & Oppermann, 1902. (208 S.). 5 60 M.

D. Ernst Sellin. Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil. II Die Restauration der jüdischen Gemeinde in den Jahren 538—516. — III. Das Schiksal Serubbabels. (IV + 199 S.). 4.50 M., door A. van der Flier G.Jz.

Dr. A. van der Flier G.Jz. Leesboekjes over de Bijbelsche geschiedenis O. en N. T; voor eerstbeginnenden en meer gevorderden; ƒ 0.10 en ƒ 0.15. Kerkgeschiedenis ƒ 0 15. Christelijke Geloofs- en Zedeleer ƒ 0.10).

Dr. H. Oort. Ons leven in God. 3e druk Assen L Hansma. 1904.

Dr. C. J. Niemeyer, Gelooven en weten. Assen. L. Hansma. 1904.

Prof. H. Oort, Ter Gedachtenis. Assen. L. Hansma. 1904.

Dr. H. T. de Graaf, Moeilijkheden in het zedelijk leven. Vergelijken. G. A. Evers, Groningen, 1904.

Dr. W. Zuidema, Waar is de kuil der moordenaren? A. H. Adriani Leiden. 1904.

Samuel Jaeger. De weg tot God, onzen Vader. Vertaald door H. L. Amsterdam. C. L. G. Veldt.

J. C. Sikkel, Troost mijn volk. Jesaja's Troostboek in honderd schriftoverdenkingen. Twee deelen. Höveker en Wormser, Amsterdam, door W. Lamers.

Bibliotheca Reformatoria Neerlandica. Geschriften uit den tijd der Hervorming in de Nederlanden opnieuw uitgegeven en van Inleidingen en Aanteekeningen voorzien door Dr. S. Cramer en Dr. F. Pijper. Eerste Deel: Polemische geschriften der Hervormingsgezinden, bewerkt door Dr. F. Pijper. 's Gravenhage, Martinus Nijhoff 1903.

Wilhelmus Schortinghuis. Eene bladzijde uit de geschiedenis van het Pietisme in de Gereformeerde Kerk van Nederland door J. C. Kromsigt. Groningen, J. B. Wolters. 1904. 347 Blz.

F. L. Zahn, Geschiedenis der Christelijke Kerk. Naar het Hoogduitsch door Dr. G. J. van der Flier, Predikant der Nederd. Hervormde Gemeente te 's Gravenhage. Groningen, J. B. Wolters. 1904.

Allegorische interpretatie. Rede, uitgesproken bij de opening zijner lessen als Privaatdocent in de Faculteit der Godgeleerdheid aan de Rijksuniversiteit te Utrecht door Dr. G. A. van den Bergh van Eysinga. Amsterdam, P. N. van Kampen en Zoon. 1904, door C. H. van Rhijn.

Prijsvragen van het Haagsch Genootschap tot verdediging van den Christelijken Godsdienst 450

Prijsvragen van Teyler's Godgeleerd Genootschap 450

Nieuwe Uitgaven aan de Redactie toegezonden 451

Inhoud van Tijdschriften 453

Digitized by Google

De crisis in de gemeente van Korinthe op het einde der eerste eeuw.

Eéne bron hebben wij slechts voor het hierboven vermelde onderwerp. Alle gegevens er voor moeten wij verzamelen uit den z.g. Eersten Brief van Clemens aan de Korinthiërs, welk geschrift derwaarts gezonden werd door de gemeente van Rome in 't najaar van 96 [1]).

Naar aanleiding van geschillen, die gerezen waren in de hoofdstad van Achaië, had de gemeente van Rome zich geroepen geacht, om, zoodra zij zelf eenige rust na de doorgestane vervolging had gekregen [2]), zich eens te mengen in de kwesties, welke in de Oostelijke zusterstad hoofden en harten vervulden (I, 1). Tot het overbrengen van den brief werd eene commissie van drie leden benoemd. Het waren alleszins vertrouwbare en bezadigde mannen, die naast hun taak, den brief over te brengen, ook een mondelinge opdracht ontvangen hadden, om de Korinthiërs van raad te dienen (LXIII, 3). Zij heetten Claudius Ephebus, Valerius Bito en Fortunatus (LXV) [3]). Van hun zending verwácht men te Rome veel. Men hoopt, spoedig van hen te vernemen, dat er te Korinthe weer vrede en harmonie heerschen.

1) Vgl. wat ik schreef Theol. Stud. 1903, bl. 407 v.

2) t. a. p. bl. 405 v.

3) Dat Fortunatus niet dezelfde is als de door Paulus in zijn brief aan de Korinthiërs (1 Kor. 16 : 17) genoemde, heeft Knopf, Der erste Klemenbrief, Leipz 1889, S. 161 f. duidelijk aangetoond.

Digitized by Google

Naar de gewoonte des tijds wordt de brief, waarvan men verwachten zou, dat hij geheel alleen over de hangende kwestie liep, grootendeels in beslag genomen door allerlei stichtelijke beschouwingen over de meest uiteenloopende onderwerpen. Hij doet zelfs eenigszins aan eene homilie denken [1]). Hij wemelt van oudtestamentische aanhalingen en geeft nog een groot gemeentegebed ten beste (LIX, 2—LXI, 3) gelijk ook Barnabas zijn lezers vergastte op de „leer der twee wegen" als toegift.

De schrijver, hij moge dan al niet steeds voet bij stuk houden, is wel berekend voor zijn taak. Hij wil de berispingen, die hij de Korinthiërs moet geven, beter ingang laten vinden door ze vergezeld te doen gaan van allerlei stichtelijke beschouwingen, die den lezers belang kunnen inboezemen. De bittere pil, die zij slikken moeten, wordt er mede verzilverd. Hier komt aan het licht, wat het karakter is der oude paraclese. Wij scheiden, wat daar één is. Παρακαλεῖν is vermanen zoowel als troosten, twee beteekenissen, die in het Grieksche woord beter ineenvloeien dan in onze twee onderscheiden woorden. De begrippen zijn niet disjunct, maar secant. Hetzelfde geldt van de paraenese, die daarmede overeenstemt. Ook παραινεῖν en andere verba loquendi, met παρα- samengesteld, hebben de beteekenis van overreding zoowel met vriendelijke als met ernstige woorden. Zelf noemt de Schrijver zijn brief eene ἔντευξις, een bemiddelend optreden (LXIII, 2).

Psychologisch is het zeer juist gezien, om, als men iemand terecht wil wijzen, gemoedelijk met hem te spreken, zoodat leeren en vermanen ineenvloeit.

De brief bevat allerlei leeringen, waartusschen dan met nadruk op het wegnemen van misstanden wordt aangedrongen. Wanneer men al wat de schrijver zegt, elke ondeugd, die hij aantast, beschouwen wil als toespeling op den toestand te Korinthe, dan zou men niet alleen van deze gemeente

---

1) Over het homiletisch karakter van den brief heeft Knopf, a. o. O. S. 176, voortreffelijk gehandeld.

Digitized by Google

een vreemden indruk krijgen, maar volgens die methode zou men ook uit andere geschriften het grilligste beeld zich kunnen vormen van het oude Christendom in het algemeen. Ook hier geldt: „Wie te veel beweert, zegt niets."

Wij hebben ons ter oriënteering hoofdzakelijk te bepalen tot die uitlatingen des schrijvers, die op concrete, duidelijk genoemde toestanden in de gemeente betrekking hebben. Het is niet de vraag: Wordt er gewaarschuwd tegen verschillende zonden, die men in de heidenwereld om zich ziet, of worden deugden aangeprezen, die onder de Christenen in eere zijn? Evenmin is het de vraag: Tegenover welke mogelijke dwalingen kunnen de leeringen staan, die in den brief ter sprake komen? Hierop komt het aan: Welke bepaalde feiten worden min of meer duidelijk ter sprake gebracht?

Om deze vraag te kunnen beantwoorden is het goed, eerst te zien, welk ideaal van een Christengemeente, waaraan hij blijkbaar acht, dat men te Korinthe thans niet beantwoordt, de briefschrijver zich voorstelt. Hij zegt (I, 1) dat van de Korinthische verdeeldheid het gevolg is, dat hun geëerde en vermaarde naam, die bij alle menschen sympathie verdiende, groote schade heeft geleden. Hij gaat voort (I, 2 v.), met te wijzen op den zoo gansch anderen toestand van vroeger: „Want wie heeft, als hij bij u getoefd had, uw deugdelijk en vast geloof niet erkend, uw ingetogen en behoorlijke vroomheid niet bewonderd, uw heerlijke gewoonte van gastvrijheid niet luide verkondigd, u om uw volkomen en zekere kennis niet gelukkig geprezen? (3) Want gij placht alles te doen zonder aanzien des persoons en wandeldet naar de inzettingen Gods, in onderworpenheid aan uwe voorgangers, de behoorlijke eer toekennend aan de ouderlingen te uwent; jongelingen liet gij bescheiden en waardige gedachten koesteren en vrouwen bevaalt gij alles te volbrengen met een onberispelijk, waardig en rein geweten, in behoorlijke liefde tot haar eigene mannen, en gij leerdet haar zeer ingetogen volgens den regel der onderdanigheid haar huiswerk waardig te verrichten. (II, 1) En allen waart gij nederig zonder

Digitized by Google

eenige grootspraak, liever u onderwerpend dan te heerschen, liever gevend dan te nemen, tevreden met de gaven van Christus en daarop lettend. Zijne woorden hadt gij zorgvuldig ter harte genomen en Zijn lijden stond u voor de oogen. (2) Zoo was er grondige en milde [1]) vrede aan allen geschonken, een onverzadelijke begeerte naar goeddoen en een volle uitstorting van den Heiligen Geest kwam over allen; (3) vol heiligen wil, met goede bereidheid, met vroom vertrouwen, hieft gij uw handen op naar den almachtigen God met de bede, dat Hij u genadig zou zijn, indien gij onwillekeurig iets misdaan hadt. (4) Gij streedt dag en nacht voor de gansche broederschap, opdat uit genade en met een (goed) geweten het getal Zijner uitverkorenen behouden werd. (5) Gij waart onberispelijk, onbesmet en vergevensgezind jegens elkander. (6) Elke verdeeldheid en elke scheuring was u een gruwel. Over de feilen uwer naasten treurdet gij, hunne tekortkomingen achttet gij de uwe. (7) Geen goeddoen liet gij u berouwen, bereid tot alle goed werk. Met dien voortreffelijken en eerbaren wandel gesierd volbracht gij alles in Zijne vreeze; de bevelen en de eischen des Heeren stonden geschreven op de tafelen van uw hart. (III, 1) Louter heerlijkheid en ruimte werd u geschonken; . . . ." [2]).

Die toestand zal zeker wel door den schrijver geïdealiseerd zijn, maar in allen gevalle toont de schildering — waar het verledene de tegenstelling moet vormen met het heden — wat de schrijver in de omstandigheden van zijn tijd te Korinthe niet goedkeuren kan.

Eensklaps is het paradijs van vreugde verloren. Schril is de overgang van de pas geteekende ideaal-toestand tot het huidige; (III, 1b) „ . . . ., daar werd de schrift vervuld: de beminde at en dronk, nam toe in omvang, werd doorvoed

---

1) Het Grieksch laat zich hier moeilijk vertalen. Het beeld van een akker staat den schrijver voor oogen, waarvan de laag vruchtbare aarde dik (Gr. diep) en vet is. Daarmede vergelijkt hij den vrede.

2) Over nog vroegere toestanden ten tijde van Paulus wordt in het begin van Hst. XLVII gesproken.

Digitized by Google

en sloeg achteruit. (2) Vandaar naijver en nijd, twist en verdeeldheid, vervolging en wanorde, strijd en gevangenschap. (3) Zoo zijn de eerloozen tegen de geëerden, de onaanzienlijken tegen de aanzienlijken, de dwazen tegen de verstandigen, de jongen tegen de ouden opgestaan. (4) Daarom vlood de gerechtigheid en vrede ver weg, terwijl ieder de de vreeze des Heeren verliet, en een zwak gezicht ging krijgen met betrekking tot het geloof en niet bleef wandelen naar de inzettingen Zijner bevelen, noch zich gedragen in overeenstemming met Christus, maar ieder bleef voortgaan naar de begeerlijkheden van zijn boos hart, vervuld van onrechtvaardigen en snooden naijver, waardoor zelfs de dood zijn intrede heeft gedaan in de wereld".

Er is blijkens deze gegevens — aangenomen zelfs dat de schrijver ook hier overdrijft en te veel generaliseert — in de gemeente te Korinthe eene strooming van anarchie, zoo sterk, dat Clemens beweren kan, dat gerechtigheid en vrede gevloden zijn en dat elk in het bijzonder schuld heeft aan dien toestand (III, 4 ἕκαστον . . . . ἕκαστον). De gemeente is in een strijdperk verkeerd. De wereld heeft ontbindend gewerkt. Ondergeschikten, onkundigen, jongen staan op tegen hun meerderen. De vreeze Gods en het geloof komen in het gedrang door de eigenzinnigheid en de ijverzucht, die er heerscht.

In het derde hoofdstuk blijven wij nog bij het algemeene bepaald, maar later in den brief worden meer speciaal de gebeurtenissen aangeduid, die de schrijver op het oog heeft.

Nadat hij in XXXIX, 1 gezegd heeft „Onzinnigen, onverstandigen, dwazen en onopgevoeden bespotten ons en lachen ons uit, terwijl zij zelf om hunne gedachten in de hoogte willen gestoken worden" — wier verbeelding met citaten in den hoek gedrongen wordt —, handelt de schrijver over de vaste orde in den cultus. Hst. XL en XLI wordt n.l. betoogd, dat er daarin vaste regel moet zijn evenals bij de offerdienst, die in Israël plaats had op vaste tijden, op bepaalde plaatsen en door gerechtigde personen.

(XL, 1) „Daar ons dit nu duidelijk is en wij het oog

Digitized by Google

hebben geslagen in de diepten der goddelijke kennis, moeten wij al wat de Heer bevolen heeft, op vaste tijden te volbrengen, behoorlijk doen — (2) Hij heeft n.l. bevolen, dat de offeranden en bedieningen niet zóó maar of wanordelijk zouden plaats hebben, maar op vastgestelde tijden en uren — (3) Waar en door welke personen Hij ze volbracht wenscht te zien, heeft Hij zelf vastgesteld door zijn souverein besluit, opdat alles behoorlijk geschiedend naar Zijn welbehagen, aangenaam zou zijn aan Zijn wil. (4) Zij derhalve, die op de bevolen tijden hunne offers brengen, zijn Hem welgevallig en zalig; want als zij de eischen des Heeren opvolgen, zullen zij niet geheel en al falen. (5) Want aan den hoogepriester zijn eigen bedieningen opgedragen, aan de priesters is een eigen plaats aangewezen en den Levieten zijn eigen diensten opgelegd; de man uit het volk is gebonden aan de bevelen voor het volk [1]). (XLI, 1) Laat ieder onzer, broeders, op zijn eigen plaats Gode behagen [2]) met een goed geweten, zonder de bevoegdheid van zijn bediening te overschrijden, in waardigheid. (2) Niet overal, broeders, worden geregelde dank-, zond- of schuldoffers gebracht, doch alleen te Jeruzalem; en ook daar wordt hetgeen geofferd wordt niet overal, doch vóór den tempel naar het altaar gebracht na onderzocht te zijn door den hoogepriester en de genoemde bedienaren. (3) Zij, die nu die tegen Zijn besluit iets verrichten, verdienen den dood. (4) Ziet, broeders, hoe meer kennis wij waardig gekeurd zijn, aan des te meer gevaar staan wij bloot".

Het voorgaande geeft den indruk, dat zekere personen zich in kerkelijke zaken meer wilden aanmatigen dan hun

---

1) Hier wordt tweemaal het woord λαϊκός, uit het volk, laicus, ons „leek" gebruikt. Men kan derhalve ook vertalen: De leek is aan leekenvoorschriften gebonden.

2) Vroeger las men i. p. v. *εὐαρεστείτω* (codd. C L S) *εὐχαριστείτω* (A). Na hetgeen Wrede, Untersuchungen zum Ersten Klemensbriefe, Gött. 1891, S. 45 ff. over de variant in het midden gebracht heeft is de voorkeur voor de eerstgenoemde lezing alleszins gerechtvaardigd.

Digitized by Google

rechtens toekwam. Het schijnt, dat leeken, mannen van invloed, zich in de rechten van de beambten der gemeente wilden begeven. Hun aanmatiging wordt berispt.

Hst. XLII gaat voort te handelen over het gemeenteambt. De schakels van de verbinding tusschen God en de gemeente vormen Jezus en de apostelen. De laatstgenoemden stelden weer hun eerste bekeerlingen aan tot opzieners en diakenen over degenen, die zouden gelooven. Een citaat uit Jezaja moet bewijzen, dat de ἐπίσκοποι en διάκονοι niets nieuws zijn.

Degenen, die verwarring stichtten, kunnen zelf geen opzieners of diakenen geweest zijn, want dit ambt wordt juist door den schrijver tegen minachting in bescherming genomen. Zij hebben zich echter, hoewel niet gerechtigd, gelijke of hoogere rechten dan die van episkopen en diakenen aangematigd.

Hst. XLIII wordt het in het vorige hoofdstuk gezegde gestaafd door een beroep op den goddelijken oorsprong van het oud-testamentische priesterschap, welke blijkt uit de geschiedenis van den bloeienden staf van Aäron.

Dan volgt Hst. XLIV, dat belangrijk genoeg is, om het hier vertaald weer te geven. (1) „Ook onze apostelen zijn er van verwittigd door onzen Heere Jezus Christus, dat er twist zou zijn over de waardigheid van het episkopaat. (2) Om deze reden nu hebben zij, aangezien zij volle voorkennis daarvan hadden, de bovengenoemden (d. z. episkopen en diakenen) aangesteld en vervolgens maatregelen getroffen [1]), opdat, wanneer zij gestorven waren, andere beproefde mannen hun bediening zouden overnemen. (3) Waar de door hen of vervolgens door andere notabele personen met goedvinden van de geheele gemeente aangestelden onberispelijk de kudde van Christus met ootmoed, kalm en welgevoegelijk gediend hebben en gedurende lange tijden van allen goede getuigenis

---

1) Het woord ἐπινομή is een hapax legomenon. Er is heel wat over geschreven. Ἐπι- schijnt mij te wijzen op het vervolg, νομή doet aan νόμος denken. Als subst. verbale van ἐπινέμειν heeft het geen passende beteekenis.

Digitized by Google

verworven hebben, achten wij het niet billijk, dezen van hun ambt te ontzetten. (4) Want het zal voor ons geen geringe zonde zijn, wanneer wij hen, die onberispelijk en behoorlijk de offers gebracht hebben, uit hun opzienersambt ontzetten. (5) Gelukkig de ouderlingen, die vroeger hun weg hebben afgelegd, daar dezen den dood gevonden hebben na vruchtbaren en volbrachten arbeid [1]), want zij behoeven niet meer te vreezen, dat iemand hen verwijdere van de hun toegewezen plaats. (7) Want wij zien, dat gij sommigen hebt ontzet uit het door hen onberispelijk hooggehouden ambt, hoewel zij zich voortreffelijk gedroegen".

Er zijn derhalve reeds sommige van de beste opzieners der gemeente vervallen verklaard van hun ambt en het schijnt wel, dat anderen iets dergelijks boven het hoofd hangt. Want niet zij, die nog in functie bleven, worden gelukkig genoemd, maar degenen, die reeds den dood zijn ingegaan. De apostelen wisten volgens den schrijver vooruit, dat er twist over de bediening zou ontstaan. Daarom zorgden zij voor geregelde opvolging. Men krijgt den indruk, dat, al zijn nog maar enkele presbyters er de slachtoffers van geworden, de beweging gericht is tegen het ambt als zoodanig. Indien er eene veete was tusschen twee partijen van ouderlingen, dan zou Clemens meer zijn schrijven tot de dragers van het ambt gericht hebben. Doch de gemeente zelf is schuldig en hare wettige voorgangers staan machteloos. Daarom bemoeit de zustergemeente van Rome zich er mede. Zij had eigenlijk eerder moeten ingrijpen, maar werd door allerlei beslommeringen verhinderd. Hieruit blijkt, dat de ellende te Korinthe nog voortwoekert. Vgl. Hst. XLVI, 9.

Hst. XLV bevat een behartenswaardige wenk, dat de Korinthiërs strijdlustig en ijverzuchtig moeten zijn ten aanzien van de dingen, *die dienstig zijn tot zaligheid.* De Schrift leert wel, dat vele rechtvaardigen vervolgd zijn, maar door onrechtvaardigen. Het ijveren der onruststookers is derhalve verkeerd. Over de vervolging van de rechtvaardigen door

1) Eigenlijk staat er: een vruchtbaren en voltooiden dood.

Digitized by Google

onrechtvaardigen in het algemeen zegt Hst. XLV, 7b „ .... wie zijn het die dit uigevoerd hebben? De gehaten vol van alle ondeugd zijn tot zulk een twistwoede gekomen, dat zij hen, die met een waardig en vlekkeloos voornemen God dienden, in smaad gebracht hebben, niet wetend, dat de Allerhoogste een voorvechter en beschermer is van hen, die met een rein geweten Zijn voortreffelijken naam dienen. Hem zij de heerlijkheid in eeuwigheid! Amen. (8) Maar zij, die verdragen hebben in vertrouwen, hebben heerlijkheid en eer geërfd, zijn door God verheven en ingeschreven in Zijn gedenkboek tot in eeuwigheid" [1]).

Het volgende hoofdstuk vermaant, dat men zich bij deze heilige voorbeelden aansluite. (Vs. 5) „Waarom zijn er gevallen van heftigheid, tweespalt en scheuring en is er strijd onder u? Of hebben wij niet éénen God en éénen Christus en éénen Geest der genade, die over ons is uitgestort? En is er niet ééne roeping in Christus? (7) Waarom rukken en trekken wij de leden van Christus uiteen, zijn wij verdeeld tegen ons eigen lichaam en zijn wij tot zulk eene dwaasheid gekomen, dat wij vergeten, leden van elkander te zijn? Herinnert u de woorden van Jezus, onzen Heer; (8) Hij toch zeide: Wee dien mensch, want het ware hem beter geweest, niet geboren te zijn, dan een mijner uitverkorenen te ergeren. Het was hem goed geweest, aan een molensteen bevestigd geworpen te worden in de zee, dan een mijner uitverkorenen te verleiden [2]). (9) Uw scheuring heeft velen verleid, velen in moedeloosheid, velen in twijfel en ons allen in smart gebracht; en uwe verdeeldheid duurt nog voort". Wederom wordt hier de indruk versterkt, dat de beweging, die verdeeldheid wekte, tegen het wettig gezag gericht is, hetwelk niet bij machte blijkt, den geest van verzet te bezweren. Hst. XLVII, 6 wordt ten overvloede letterlijk gezegd, dat om een paar personen de gemeente heet verdeeld te zijn

---

1) Over den tekst vgl. wat ik schreef Theol. Studiën, 1903, bl. 27.

2) Opmerkelijk is het, dat de briefschrijver *μικροί* (Mt. 18:6, Mk. 9:42, Lk. 17:2) verandert in *ἐκλεκτοί*.

Digitized by Google

tegen hare (τούς) ouderlingen, bijgevolg niet slechts tegen enkelen. De verdeeldheid duurt voort. De crisis is nog niet ten einde. Wordt het vuur niet gedoofd, dan zal het verder om zich grijpen.

Al het aangevoerde in aanmerking nemend, ontdekt men in den brief telkens nog andere toespelingen op den strijd. Tal van synoniemen, daarop betrekking hebbend, keeren ieder oogenblik terug.

ἀκαταστασία: III, 2, XIV, 1, XLIII, 6.

διχοστασία: XLVI, 5, LI, 1. διχοστατεῖν: XX, 4.

ζῆλος: III, 2. 4, IV, 7—13, V, 2. 4. 5, VI, 1—4, IX, 1, XIV, 1, XXXIX, 7, XLIII, 2, XLV, 4, LXIII, 2.

πόλεμος: III, 2, XLVI, 5.

πρόσκλισις: XXI, 7, XLVII, 3. 4, LII, 2. προσκλίνεσθαι: LXIII, 1 [1]).

στάσις: I, 1, II, 6, III, 2, XIV, 2, XLVI, 9, LI, 1, LIV, 2, LVII, 1, LXIII, 1. στασιάζειν: IV, 12, XLIV, 2, XLVI, 7, XLVII, 6, XLIX, 5, LI, 3, LV, 1.

σχίσμα: II, 6, XLIII, 6, XLIV, 1, XLVI, 5. 9, XLIX, 5, LIV, 2.

Wie zijn nu de leiders van den opstand in de gemeente? Zij komen er in den brief niet goed af. (I, 1) „.... De ongewone en aan Gods uitverkorenen vreemde vuile en onbehoorlijke verdeeldheid, welke weinige heethoofdige en zelfvoldane personen tot zulk eene graad van onzinnigheid hebben aangestookt, ...“

Een zinspeling (IV, 12) op Dathan en Abiram, die door oproerig te zijn tegen Gods dienaar Mozes levend ter helle voeren, mogen zij ter harte nemen. In het algemeen staat bij de plaats hebbende troebelen het beeld van die bestrijders van Mozes den schrijver voor den geest (XLIII, 2, LI, 3).

---

1) Op deze plaats komt προσκλιθῆναι wel niet direct in malam partem voor, maar toch indirect. De schrijver laakt het, zich aan te sluiten aan partijmannen, door het tegenovergestelde te eischen, dat men zich voege niet bij de ἀρχηγοὶ τῆς στάσεως maar bij οἱ γενόμενοι ἡγούμενοι (v. l. ἀρχηγοὶ) τῶν ψυχῶν ἡμῶν.

Digitized by Google

XIV, 1. 2 zegt: „Het is derhalve recht en billijk, broeders, om liever gehoorzaam te zijn aan God dan hen, die in grootspraak en wispelturigheid het sein gegeven hebben tot den afschuwelijken nijd, te volgen. (2) Want wij zullen geen gering nadeel of liever groot gevaar ons op den hals halen, als wij ons onvoorzichtig overgeven aan den wil van de mannen, die het aanleggen op twisten [1]) en verdeeldheden om ons te vervreemden van het goede".

XV, 1 „Daarom laten wij ons voegen bij hen, die in vroomheid den vrede betrachten en niet bij hen, die voorgeven den vrede te willen". XVI, 1. 2 „Want Christus is het deel der nederigen, niet van hen, die zich verheffen tegen Zijne kudde. (2) De schepter Gods [2]), de Heere Jezus Christus kwam niet met reclamedrukte of overmoed, ofschoon hij het kon, maar nederig....". XXI, 5 „Laat ons liever in botsing komen met dwaze en onzinnige menschen, die zich verheffen en beroemen op de grootspraak van hun woord, dan met God".

In Hst. XLVII, 4—6 wordt het verschil in het licht gesteld tusschen de verdeeldheid in Paulus' dagen te Korinthe en die van thans, eene onderscheiding, die ook niet gunstig uitvalt voor de stichters der verwarring. „Maar die tweespalt veroorzaakte u minder zonde, want gij koost partij voor apostelen, die een goed getuigenis genoten, en een man, die beproefd was. (5) Doch ga eens na, wie nu u verleid en de waardigheid van uw alom geroemde broederliefde verminderd hebben. (6) Het is schandelijk, geliefden, ja zeer schandelijk en niet in overeenstemming met den wandel in Christus, dat men hoort: De zeer bevestigde en oude gemeente der Korinthiërs pleegt om een of twee personen verzet tegen de ouderlingen.

Hoewel de onruststokers, die slechts eenige personen blijken te zijn, verre van gunstig beoordeeld worden, schijnt het toch, dat de schrijver niet zoozeer aan hen wanhoopt,

---

1) Zie over mijne lezing van den tekst Theol. Stud. 1903, bl. 22 v.

2) Vgl. over deze lezing van Prof. v. Manen, Theol. Tijdschr. 1895, bl. 418, wat ik schreef Theol. Stud. 1903, bl. 23.

Digitized by Google

of hij koestert nog de verwachting, hen tot inkeer te brengen. Vooral komt dit aan het licht in Hst. LIV, 1. 2. „Wie onder u is edel? Wie barmhartig? Wie vol liefde? Laat hij zeggen: Indien er om mijnetwil verdeeldheid, twist en scheuringen zijn, dan trek ik heen, dan verwijder ik mij waarheen gij maar wilt en doe ik, wat door de menigte wordt bevolen, mits de kudde van Christus maar in vrede leve met de aangestelde ouderlingen". Hier doet hij een beroep op hunne betere natuur, opdat zij hun eigenliefde prijsgeven en liever de gemeente verlaten dan verstoren [1]). Ook op andere plaatsen zoekt de schrijver hun hart te verteederen. LI, 1 v. „Laat ons derhalve vragen, dat ons al wat wij verdorven [2]) hebben door den invloed van een der dienaren des Satans vergeven worde; en ook zij, die de verwekkers van verdeeldheid en tweespalt geworden zijn, moeten de gemeenschappelijke hope in aanmerking nemen. (2) Want zij, die in vreeze en liefde wandelen, willen liever zelf in smaad komen dan de naasten; liever spreken zij hun eigen vonnis uit dan over de eensgezindheid, die u op goede en rechtvaardige wijze overgeleverd is. (3) Want het staat beter voor een man, zijn zonden te belijden dan zijn hart te verharden, gelijk het hart verhard werd van degenen, die opstonden tegen Gods dienaar Mozes, wier vonnis duidelijk aan het licht trad". LVI, 1 v. „Laat ons derhalve ook bidden voor degenen, die in eenigen toestand van schuld zijn, dat hun bescheidenheid en nederigheid gegeven worde, niet opdat zij voor ons zwichten, maar voor den wil van God. Want zoo zal aan hen voordeelig en volledig met ontferming gedacht worden bij God en de heiligen. (2) Laten

---

1) Bang heeft, Theol. Stud. und Krit. 1898, S. 470 ff. eene andere opvatting over de capita LIII—LVII voorgedragen. Clemens zal hier een beroep doen op de bestreden ouderlingen, dat zij de stad verlaten. Voldoende is deze opvatting wederlegd door Harnack, Texte u. Unters. N. F. V, 3, 1900, S. 76 ff. Harnack lost de bezwaren van Bang op, door te zeggen, dat Clemens niet in bijzonderheden van de toestanden te Korinthe op de hoogte is en een beroep doet op de gemeente in het algemeen en de onruststokers speciaal.

2) Vgl. voor den tekst wat ik schreef Theol. Studiën, 1903, bl. 29.

Digitized by Google

wij de tucht aannemen, waarover niemand behoort te toornen, beminden. Want de vermaning, welke wij elkander doen toekomen, is goed en zeer nuttig. Immers zij verbindt ons met den wil van God". LVII, 1 v. „Gij derhalve, die den grond van de verdeeldheid gelegd hebt, onderwerpt u aan de ouderlingen en laat u de tucht welgevallen tot zinsverandering, de knieën uws harten buigend. (2) Leert u te onderwerpen met aflegging van de grootsprakige en overmoedige zelfvoldaanheid met uw tong. Want het is u beter, onder de kudde van Christus klein, maar in tel bevonden, dan in overdreven waan uitgeworpen te worden uit hare hope". LIX, 1 v. „En indien sommigen ongehoorzaam zijn aan hetgeen door onze bemiddeling door Hem gezegd is, laten zij weten, dat zij zich in zonde en geen klein gevaar zullen verstrikken. Doch wij zullen onschuldig zijn van deze zonde en zullen vragen, voortdurend biddend en smeekend, dat de Schepper aller dingen door zijn beminden knecht Jezus Christus het afgetelde aantal zijner uitverkorenen ongedeerd beware in de geheele wereld."

Bepaald zedelijk wangedrag wordt den oproermakers niet verweten. Nadruk valt op hun hoogmoedige zelfvoldaanheid. Vgl. XXX, 6. 8, XXXV, 5. Herhaaldelijk worden allerlei synoniemen, die op hun opgeblazenheid betrekking hebben, met afkeer genoemd.

ἀλαζών: LVII, 2. *ἀλαζονεία*: XIII, 1, XIV, 1, XVI, 2, XXI, 5, XXV, 5. *ἀλαζονεύεσθαι*: II, 1.

αὐθάδεια: XXX, 8, LVII, 2. *αὐθάδης*: I, 1.

αὐτεπαινετός: XXX, 6.

κενοδοξία: XXXV, 5.

ὑπερήφανος: XXX, 2, XLIX, 5, LVII, 2, LIX, 3. *ὑπερηφανία*: XVI 2, XXX, 1, XXXV, 5.

Ongehoorzaamheid wordt herhaaldelijk gegispt en op nederigheid, onderwerping en gehoorzaamheid dringt de schrijver voortdurend aan.

Al het gezegde over de oproerigen komt hierop neer: Zij willen zich niet buigen onder het wettig gezag en hun optreden schijnt te slagen, daar reeds enkele behoorlijk aange-

Digitized by Google

stelde gemeentebeambten zijn afgezet. Zij wekken in de gemeente een geest van verzet en bevorderen de ontbinding der kerkorde. Hun opgeblazen woorden hebben zooveel kracht, dat de gemeente onder hun invloed komt, al is hun getal klein. Het moeten mannen geweest zijn, die, hoewel buiten het officiëele kerkelijke ambt staande (vgl. III, 3), toch zich terdege weten te laten gelden. Zij zijn hoogst waarschijnlijk λαϊκοί, leeken, wel te onderscheiden van de θεράποντες τοῦ θεοῦ, wier type Mozes is. Het zijn vooral hun λόγοι, die kwaad stichten. Al wist Clemens wellicht niet al het fijne van de zaak, die in Korinthe de gemoederen bewoog, en al licht hij ons niet zoo duidelijk in als wij wel wenschten, het verzet tegen het geordende ambt, dat alom ruchtbaar geworden was, treedt duidelijk op den voorgrond.

Het is nu de vraag, of men in dien tijd ook elders dergelijke stroomingen bemerkt, welke opheldering kunnen geven. In Rome zelf schijnt het, voorzoover men uit den brief kan opmaken, pays en vree geweest te zijn. Daar had de gemeenteorganisatie meer en meer haar beslag gekregen. Alles in den brief ademt een institutairen geest. Maar was het overal elders ook zoo, of deed zich nog hier en daar het oude enthousiasme gelden? Ook van elders, o. a. uit de Didache kent men de rondtrekkende didaskalen of leeraars, die er van verschillend gehalte waren en niet een gesanctioneerd kerkelijk ambt bekleedden. Zij voerden het woord in vrijer vorm onafhankelijk van kerkordeningen. Zij konden zich evenmin in vaste vormen vinden als David zich thuis gevoelde in het pantser van Saul. Al stonden zij buiten het ambt, gewoon als zij waren door hun woord de scharen te boeien, zullen zij zich niet minder gevoeld hebben dan opzieners of ouderlingen.

Waren er reizende didaskalen, het is op zich zelf niet onaannemelijk dat ook leden van een of andere gemeente in hun omgeving het woord voerden tot stichting [1]). Vooral in

---

1) De personen, die in Korinthe verdeeldheid stichten, woonden daar bepaald, voorzoover men uit den brief vermoeden kan. Maar hun wordt voor-

Digitized by Google

Korinthe laat zich dat hooren, waar men al vroeger zich zoo placht te verheffen op geestelijke gaven. De geest van dat oudere enthousiasme, dat den teugel der kerkelijke contrôle ontvliedt, spreekt zeer duidelijk in een ander geschrift, dat slechts een paar jaren vóór onzen brief vervaardigd werd, den Brief van Barnabas, geschreven in de jaren 90(93)—96) [1]).

Onderlinge afhankelijkheid bestaat er m. i. niet tusschen die twee brieven, en toch kan ik mij voorstellen, dat iemand onderling verband meent te bespeuren, omdat enkele uitdrukkingen van den eenen brief zoozeer aan den anderen herinneren. Dit verschijnsel laat zich echter verklaren. Clemens kent Barnabas wel niet, maar hij bestrijdt eene richting, die in dien Alexandrijschen brief haar hoogtij viert. Bij Barnabas werd alles vervluchtigd en spiritualistisch opgevat. Niets moest gebonden zijn aan vaste vormen. Γνῶσις en ἀγαλλίασις zijn de tooverwoorden. Geen spoor van ambten. De didaskalos troost en sticht de gemeente, hij deelt haar gnosis mede en tracht haar mee te doen zweven in de vlucht van geestvervoering [2]).

Menschen in den geest van pseudo-Barnabas zullen ook in andere streken dergelijke beschouwingen hebben doen hooren als hij in Egypte leeraarde. Het verschil tusschen hem en Clemens is een dergelijk als wat er mutatis mutandis is tusschen „heilssoldaten" en „ambtsdragers".

Eigenaardig is het, dat, hoewel Clemens en Barnabas beiden afhankelijk zijn van den brief aan de Hebreërs, beiden van allegorische interpretatie houden (vgl. 1 Clem. XII, 7. 8) en beiden een veelvuldig gebruik maken van het O. Testament, toch hun gebruik van het Oude Verbond zooveel verschilt. Wel noemen beiden Mozes θεράπων τοῦ θεοῦ, maar hoe verschillend valt de nadruk. Barnabas staat voorts gaarne stil bij de Israëlitische plechtigheden evenals

---

gespiegeld, dat, als zij in vrijwillige ballingschap gaan, de geheele wereld hen zal opnemen (LIV, 3). Dan worden zij ook reizende didaskalen.

1) Vgl. mijn dissertatie, de Brief van Barnabas, Gron. 1901, bl. 143.

2) Vgl. t. a. p. bl. 146 vv.

Digitized by Google

Clemens, maar de een doet het om met klem te verklaren, dat zij geen realiteit hebben [1]), doch enkel geestelijke beteekenis. Clemens daarentegen gebruikt het voorbeeld van de priesterlijke bediening in de oudtestamentische theocratie om daarmede de waardigheid van het Christelijke ambt te verheffen. Vgl. 1 Clem, XLIII o. a.

Een woord als XLVIII, 5, 6 ἤτω τις πιστός, ἤτω δυνατὸς γνῶσιν ἐξειπεῖν, ἤτω σόφος ἐν διακρίσει λόγων, ἤτω ἁγνὸς ἐν ἔργοις. (6) τοσούτῳ γὰρ μᾶλλον ταπεινοφρονεῖν ὀφείλει, ὅσῳ δοκεῖ μᾶλλον μείζων εἶναι καὶ ζητεῖν τὸ κοινωφελὲς πᾶσιν, καὶ μὴ τὸ ἑαυτοῦ schijnt een verwerping van de dingen, die bij geestverwanten van Barnabas opgeld deden. Dezulken hielden veel van σοφία, σύνεσις, ἐπιστήμη, γνῶσις [2]) (Barn. II, 3, XXI, 5).

Nauwelijks kan men het vermoeden weerstand bieden, dat Clemens dat geliefkoosde viertal synoniemen van mannen als Barnabas aan de kaak stelt, wanneer hij XXXIX, 1 juist de opposita daarvan opsomt: Ἄφρονες καὶ ἀσύνετοι καὶ μωροὶ καὶ ἀπαίδευτοι. Zoo noemt hij de mannen, die zich nog wel verheffen op hunne woorden en kennis. Tegenover opsommingen van voortreffelijkheden, die in den geest van Barnabas vallen, geeft Clemens de voorkeur aan eene andere minder theoretische, meer practische reeks: πίστις, μετανοία, γνησία ἀγάπη, ἐγκράτεια, σωφροσύνη (LXII, 2). Bij Barnabas en consorten vindt men een opgewonden dweepen met allerlei verborgen kennis en een opgeschroefd zich verblijden, bij Clemens praktijk en ernst; bij Barnabas telkens dat gewild nederig pronken met zijn gaven [3]), bij Clemens de waardigheid van het ambt gemoedelijk aangeprezen.

In het gegeven kader passen nog andere uitlatingen van Clemens. XIII, 1 „Laat ons derhalve, broeders, nederig zijn, met aflegging van alle pronkerij, opgeblazenheid, onverstand en heftigheid en laat ons doen wat er geschreven

---

1) t. a. p. bl. 104 v. 148.

2) Clemens gebruikt ook wel eenige malen het woord γνῶσις ,maar bij hem is het iets anders. Vgl. Wrede, a. a. O, S. 81 ff.

3) t. a. p. bl. 124.

Digitized by Google

staat; want de Heilige Geest zegt: De wijze beroeme zich niet op zijne wijsheid, noch de sterke op zijne kracht, noch de rijke op zijnen rijkdom, maar die zich beroemt, roeme in den Heer, om Hem te zoeken en oordeel en gerechtigheid te doen [1]). In ruwe trekken komt ook XXXVIII, 1 v. er mede overeen: „Laat ons geheele lichaam in Christus Jezus behouden worden en laat ieder zijnen naaste onderdanig zijn, naarmate hij in (het bezit van) zijne genadegave gesteld is. (2) De sterke verzorge de zwakke en de zwakke ontzie [2]) den sterke; de rijke ondersteune den arme en de arme danke God, dat Hij hem iemand gegeven heeft, om zijn behoefte te vervullen. De wijze toone zijne wijsheid niet in woorden, maar in goede werken; de nederige geve geen getuigenis van zichzelven, maar late door een ander van zich getuigen; de reine naar het vleesch zij niet hoogmoedig, oordeelend dat het een ander is, die hem de zelfbeheersching schenkt".

Knopf oordeelt gansch anders over deze dingen. Wat hij (S. 174 f.) constateert van de twist te Korinthe is al bijzonder weinig. Ik stem toe, dat men voorzichtig moet zijn met het zoeken van den achtergrond der dingen, die een schrijver bespreekt, maar evenmin kan ik het goedkeuren, dat men de dingen, die hij zegt van hare kracht wil ontdoen. Clemens heeft op bepaalde toestanden gedoeld en wij mogen alle deugdelijke middelen aanwenden, om er achter

---

1) Wrede, a. a. O. S. 29 ff. tracht de beteekenis van XIII, 1, XXXVIII, 1 s. en XLVIII, 5 s. voor deze kwestie zeer te verzwakken Toch houdt hij (S. 34 f.) het vermoeden, dat de oproermakers invloed oefenen door hun pneumatische gaven, voor juist. Ik vermeen, dat als het laatste juist is, er dan alle reden is, om deze gedeelten mede ter sprake te brengen. Als men consequent voortgaat op den weg van Wrede, dan moet men wel haast komen tot de zeer sobere resultaten van Knopf, S. 171 ff. Ik stem toe, dat in XIII, 1 een citaat voorkomt, maar dat de plaats daarom niets zou zeggen, geldt evenmin hier als bij het verband van 1 Kor. 1:31 en 2 Kor. 10:17, waar hetzelfde Jer. 9:23 aangehaald wordt tegenover hen, die roemen op geestelijke gaven. Het eenige bezwaar is, dat Clemens het citaat wel wat ruim neemt.

2) Vgl. voor den tekst wat ik schreef Theol. Stud. 1903, bl. 24.

Digitized by Google

te komen, wat hij bedoeld heeft. Laat het waar zijn, dat hij niet in alle deelen wist, wat er te Korinthe gaande was, iets er van toont hij duidelijk te weten. Men krijgt wel degelijk een indruk, hoe het er gesteld is. Vooral wanneer men bedenkt, hoe ook al vroeger in Korinthe behoudens enkele verschilpunten dergelijke kwesties aan de orde geweest zijn. In die Grieksche stad had men toch al licht met individualisme en subjectivisme te kampen. Er was te weinig solidariteitsgevoel. Veertig jaren vroeger had Paulus de ons bekende twee brieven aan de Korinthiërs derwaarts gezonden, waarin ook hij moest waarschuwen tegen het overdreven sollen met geestelijke gaven, waardoor de orde in gevaar kwam. Ook toen heerschten te ver gedreven individualisme en enthousiasme. Ook toen schijnt de overdrijving ten opzichte van geestelijke gaven voornamelijk voorgekomen te zijn bij de volgelingen van den Alexandrijn Apollos [1]), zooals ook nu de drijvers aan den Alexandrijnschen brief van Barnabas doen denken. Onder de Alexandrijnen kon men zich inspiratie niet anders dan als ecstase denken en het onderscheid tusschen geestdrift en geestdrijverij was er niet scherp.

Men heeft in Korinthe op het eind der eerste eeuw te doen met denzelfden strijd van het oude enthousiasme met het institutaire karakter van de kerk, met dezelfden strijd van de ongebreidelde geestdrift met het ambt [2]), die men ook later hier en daar ziet opleven b.v. bij de Gnostieken en Montanisten, en waarvan ook al de beide laatste brieven van Johannes en die van Ignatius iets laten doorschemeren.

Hoe geheel anders doet Rome zich kennen! Was in Alexandrië die geest sterk en in Korinthe aan het opkomen, Rome was vrijgebleven, voorzoover de brief ons laat

---

1) Over de Korinthische toestanden tijdens Paulus vergelijke men Prof. Baljon, Geschiedenis der Boeken des Nieuwen Verbonds, Gron, 1901, bl. 55 v.

2) Somtijds noemt men het „den strijd tusschen geest en ambt". Ik wil echter niet aannemen, dat men Clemens allen geest ontzeggen zal. Vgl. LIX 1.

Digitized by Google

zien. Het was de stad van gezag, van organisatie, het centrum van het wereldrijk. Kleinigheden in den brief herinneren ons aan de stad, die hare grenspalen met S. P. Q. R. eeuwenlang had vooruit geschoven. Een woord als ἔγγραφος (XLV, 8) past in Rome, waar men de patres conscripti kent, wier titel Dionysius Halicarn. weergeeft met πατέρες ἔγγραφοι. In dat Rome kan men letten op de discipline van het leger. De orde in de stad der cesaren, vanwaar de bevelen uitgingen, die de geheele wereld met gebogen hoofd vernam, kon niet nalaten ook indruk te maken op de gemeente aldaar.

XXXVII, 2. 3 herinnert de schrijver hieraan: „Laat ons letten op hen, die uitrukken onder onze krijgsoversten, hoe ordelijk, hoe volgzaam, hoe onderdanig zij de bevelen opvolgen. (3) Niet allen zijn zij bevelhebbers of oversten over duizend, of honderd of vijfhonderd enz., maar ieder volbrengt in zijn eigen rang wat bevolen wordt door den keizer of de krijgsoversten". Zij vormen een organisch geheel met elkander (vss. 4. 5). De gemeente van Rome weet orde aan te prijzen met een beroep op de oud-testamentische instellingen (zie bl. 5 v.). Vgl. Hst XX over de orde in de natuur.

Hstt. XLII, XLIII wordt de theorie van de apostolische opvolging te berde gebracht. Jezus Christus is door God gezonden, de apostelen [1]) ontvingen het evangelie van Christus. Van hen ontvingen weer de door hen aangestelde ouderlingen en diakenen het ambt.

Niet alleen eischt het ambt eerbiediging, ook de kerkdienst krijgt meer haar beslag. Er bestaat een eenigszins stereotyp gemeentegebed, waarvan de schrijver het formulier aan de Korinthiërs mededeelt (LIX, 2—LXI). De eerste enthousiastische levensontplooiing is overwinterd, het jonge groen is hout geworden. De bruisende stroom is in het meer gevloeid en bezonken. Wel spreekt nog het opschrift

1) Over den tekst vgl. wat ik schreef Theol. Stud. 1903, bl. 24.

Digitized by Google

van de gemeente Gods, die als vreemdelinge Rome bewoont, maar de bijwoonster wordt al meer en meer inwoonster met een vast institutair karakter. De verdrukking, die men pas heeft doorgemaakt, heeft zeker medegewerkt, om de eenheid der gemeente te bevorderen. De solidariteit wordt blijkbaar op grond van ondervinding zeer aangeprezen. Op ὁμόνοια, εἰρήνη en ἁρμονία wordt aangedrongen, De kerk te Rome, die zelf eene eenheid vormt, gevoelt veel voor de later zoo actueele „unitas ecclesiae". Zij gedenkt in haar gebed niet alleen hare eigene lijdenden (LIX, 4 vgl. LV, 2) maar eveneens de heiligen in de geheele wereld (LIX, 2), gelijk ook eertijds Korinthe's gemeente gedaan had (II, 4). Zij gaat gebukt onder de verdeeldheid van Korinthe (XLVI, 9) in overeenstemming met de vroegere gewoonte van die stad zelve (II, 8).

Dit laatste kan nog beschouwd worden als de aloude plicht van elke Christelijke gemeente. Meer karakteristiek is het ingrijpen, dat zij doet in de Korinthische troebelen. Zoo iets kan men zich beter verklaren van een Paulus tegenover de gemeente, door hem zelf gesticht, dan bij eene plaatselijke kerk tegenover eene zustergemeente. Rome gevoelt zich de hoofdstad, die elders wenken geeft, zij het in zusterlijke liefde. Zij weet zich de grootere huisgenoot, die de kleinere stil moet houden. De brief werd niet door eene vraag uit Korinthe uitgelokt. Het gerucht van de verdeeldheid, dat zich alom verbreidde, was ook tot [de keizerstad doorgedrongen (I, 1, XLVII, 6. 7, vgl. LXV) en daar meende men gerechtigd, ja verplicht te zijn, er zich mede te bemoeien door ongevraagd advies te geven en wel in dien zin, dat men zich partij stelde en het opnam voor het ambt, tegen de pneumatici.

Hoezeer de schrijver zich mede vermaant met zijne lezers, pleit hij ernstig voor τὸν εὐκλεῆ καὶ σεμνὸν τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα. Ofschoon de correspondentie gevoerd wordt op vriendelijken toon en in liefde (LIII Mozes die bidt voor het volk, dat God verwierp), toch verwacht men te Rome gehoorzaamheid aan de vermaning. Er zit al iets

Digitized by Google

in de lucht van de latere pauselijke bevelen, ook al is er nog geen sprake van een monarchistisch episkopaat [1]).

LIX, 1 „Indien sommigen ongehoorzaam zijn aan hetgeen door Hem door onze bemiddeling gezegd is, laten zij weten, dat zij zich in overtreding en in niet gering gevaar zullen verstrikken". LXIII, 2 „Want gij zult ons vreugde en blijdschap [2]) verschaffen indien gij gehoorzaam aan hetgeen wij door den Heiligen Geest schreven, uw onrechtvaardigen toorn vol naijver afsnijdt in overeenstemming met ons bemiddelend optreden ten gunste van vrede en eensgezindheid in dezen brief".

Wel is er nog geen sprake van dwangmaatregelen, er klinkt geen „anathema esto". Er wordt alleen nog geestelijke tucht geoefend. Men opent dengenen, om wie de verdeeldheid is uitgebarsten, het uitzicht, elders opgenomen te zullen worden (LIV, 3). Evenwel is de gemeente van Rome zich bewust van eene priesterlijke roeping. Zij bidt voor de overtreders, van wie zij hoopt, dat zij zich voor haar woord als voor den wil van God zullen buigen (LVI, 1). Het aannemen van Rome's raad zal hen nooit berouwen (LVIII, 2).

Het was wenschelijk, ook een wijle bij den toestand te Rome stil te staan, om het eigenaardige van de gemeente in Korinthe daartegenover beter te laten uitkomen. In Alexandrië was, voorzoover de brief van Barnabas ons doet zien, alles extase en gnosis. In Rome vindt men de meer geordende ambtelijke gemeente-organisatie. Korinthe staat daartusschen. Er is een ambtelijke bediening. Er

---

1) Over de ambten in de gemeente in den brief laat het bestek mij niet toe hier te handelen. Veel belangrijks vindt men daarover bij Wrede, a. a. O. S. 8. ff. Vgl ook Dr. R. Ruibing, De jongste hypothesen over het ontstaan van het episkopaat, Gron. 1900, bl. 79 vv.

2) Dit is iets geheel anders dan de vreugde, waarop de pneumatici prat zijn. Dezen verblijden zich als zij op grond van hunne gnosis zich boven de hoofden van anderen verheffen. Clemens zal zich verblijden, als zij hun plaats kennen en hun plicht doen.

Digitized by Google

zijn ouderlingen (presbyters) = opzieners (episcopen) en diakenen. Maar er is een geest van verzet daartegen opgestaan. Door eenige enthousiasten opgezweept, begeeren velen den lossen wijden mantel van vrije geestelijke gaven in plaats van het nauw sluitend gewaad der kerkorde.

Almelo. A. VAN VELDHUIZEN.

Digitized by Google

De sleutelmacht.

Over de „potestas clavium" handelt slechts één Schriftplaats, Matth. 16 : 19; waarbij te vergelijken zijn Matth. 18 : 18 en Joh. 20 : 23.

De juiste exegese dezer plaatsen is van belang met het oog op de Synoptische kwestie (de Christologie der Synoptici èn de historiciteit der hier overgeleverde woorden van Jezus), evenzoo met het oog op den „locus de ecclesia" in de Biblica en de Dogmatiek. De geschiedenis van de exegese dezer plaatsen is leerzaam voor wie nog niet weet, dat wij langzamerhand verre zijn afgeraakt van het nuchter verstaan van eenvoudige Evangelie-woorden. Natuurlijk wordt de studie der Synoptici door die traditie in de exegese ongemeen verzwaard.

In de plaats of plaatsen over de sleutelmacht staat *niets bijzonders.* Matth. 16 : 19 luidt: *δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

Vooraf gaat het bekende gesprek over de vraag, voor wien Jezus is te houden. Na het antwoord der schare op die vraag, komt het antwoord der jongeren bij monde van Simon Petrus: *σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος.* Om deze belijdenis, die vrucht van openbaring is, wordt Petrus gelukkig geprezen (*μακάριος*, vs. 17; vgl. Matth. 5 : 3 enz.; אַשְׁרֵי Ps. 1 : 1). Op deze petra, natuurlijk de belijdenis

Digitized by Google

zooeven uitgesproken [1]), zal de gemeente worden gebouwd, die sterker zal zijn dan de poorten van de Hades.

De toekomst der gemeente, door Jezus gewild en gebouwd, hangt dus aan de belijdenis, dat Hij de Christus is, de Zoon des levenden Gods.

Dan volgt vs. 19. *τὰς κλεῖδας*: in dit meervoud wordt natuurlijk niet geduid op een vast getal, b.v. een tweetal; het meervoud is geheel bijkomstig; alle gewicht ligt in het beeld. Er zijn sleutels voor het „koninkrijk der hemelen"; dat dus dicht is en geopend moet worden. En dit staat in de macht van wie de sleutels heeft. Nadere uitwerking is onnoodig en ongeoorloofd. De opmerking van Wünsche [2]), dat de sleutel het symbool is „der physischen u. moralischen Auctorität u. Machtsvolkommenheit" is misschien niet onjuist in de gevolgtrekking, maar legt in de uitdrukking meer dan er staat. En dit is zeker het geval, wanneer aldus geredeneerd wordt [3]): Wie de sleutels heeft, beschikt over het gesloten en ontsloten voorwerp, Jes. 22 : 22; Openb. 3 : 7; draagt Christus hier de sleutels over aan Petrus, dan maakt hij daarmede Petrus tot zijn *plaatsvervanger* op aarde. „Dem Petrus wird also eine wahre Herrschaft, eine wahre Gewalt im Gottesreiche auf Erden verliehen, und zwar die höchste Gewalt und Auctorität nach Christus, dessen Stellvertreter er ist".

Petrus zal dus het koningrijk der hemelen kunnen openen en sluiten. Maar het „koningrijk der hemelen" is hier zoo

---

1) Ik ga hier niet nader op de exegese van deze plaats in. Alleen merk ik, tot meerdere verheldering op, dat Simon *niet* in Matth. 16 : 18 den naam Petrus ontvangt; hij ontvangt dien zelfs niet bij de keuze der twaalven, Matth 10 : 2: *Σίμων ὁ λεγόμενος Πέτρος*. En in Matth. 16 : 18 is dus de naam niet meer dan een aanleiding om het beeld van een rots te gaan gebruiken. Zoodat de meest juiste vertaling luiden moet: „En ik zeg u, gij zijt immers Petrus; welnu: op deze petra enz."

2) *Neue Beiträge zur Erklärung der Evangelien aus Talmud u. Midrasch;* 1878, S. 195.

3) Zie *Kirchenlexicon oder Encyclopädie der Katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften*. Eerste uitgave door Wetzer en Welte; tweede uitgave door Hergenröther, later Kaulen; artikel „Pabst" IX, Sp. 1390.

Digitized by Google

min als ergens elders: de hemel, de gelukzaligheid enz. [1]), Er is geen sprake van den toestand na den dood. Het koningrijk der hemelen is evenmin hét rijk van waarheid, liefde en wat men er verder van gemaakt heeft [2]). Het is de plaats, waar, beter nog: de toestand, waarin God koning is, gelijk die met Christus is verschenen en voor zoover die in de menschenzielen realiteit geworden is. Het geldt hier de vraag, of iemand binnen dan wel buiten dàt koningrijk staat.

Petrus zal dat bepalen (δώσω σοι τὰς κλεῖδας). En wat *hij* bepaalt, zal door God gesanctioneerd worden. Dat is de zin van het volgende: καὶ ὃ ἐὰν κτλ. Ἐν τοῖς οὐρανοῖς is weder niet: „na den dood, in den hemel", als zou wat hier ontbonden was, eens na den dood in den hemel ook ontbonden wezen. Dat kan niet 1° omdat in de Synoptici zoomin als elders in O. en N. T. *οἱ οὐρανοὶ* of *ὁ οὐρανός* de verblijfplaats der gelukzaligen is [3]): 2° omdat dan in vs. 19 òf het δέω òf het λύω niet met ἐν τοῖς οὐρανοῖς kon verbonden zijn, maar b.v. met ἐν τῇ γεέννῃ. Ἐν τοῖς οὐρανοῖς = bij God (vgl. Luc. 15 : 7, 18).

Δέω en λύω is meest „binden en losmaken"; hier blijkens het beeld, dat met de κλεῖδες wordt aangeduid: „dichtmaken en openmaken" [4]). Dat de Rabbijnen er onder verstaan:

---

1) Overigens een zeer gewone en voor de exegese zeer noodlottige opvatting. Opmerkelijk is de juiste uitdrukking, in de vorige alinea in den text geciteerd: „das Gottesreich *auf Erden*", al wordt daarmede (weder onjuist) de kerk vereenzelvigd.

2) Zie het in dit opzicht verdienstelijk artikel van Dr. J. G. Boekenoogen in *Teylers Theologisch Tijdschrift* 1903, bl. 138 v.v.: De gelijkenis van het mosterdzaad.

3) Ook niet in 2 Cor. 5 : 1 enz. Zie mijn *De eschatologische Voorstellingen in I en II Cor.*, blz. 69 v.v.

4) Doedes, *De Nederlandsche Geloofsbelijdenis en de Heidelbergsche Catechismus*, II bl. 386, 387, zegt, dat alleen bij den ban sprake is van openen en sluiten en *dus* met de sleutels de ban moet zijn bedoeld. Het schijnt mij toe, dat daarbij te weinig wordt gelet op het *beeld*; er is van werkelijk openen en sluiten geen sprake. Afgezien nog daarvan, dat (zie beneden) de plaatsen over de sleutelmacht in het geheel niet over den ban handelen.

Digitized by Google

„voor geoorloofd of ongeoorloofd verklaren" doet hier niet ter zake [1]).

Buiten beeldspraak uitgedrukt en vooral ontdaan van alles, wat later spraakgebruik en kerkelijke traditie om deze woorden heeft heengewerkt, luidt vs. 19 dus: *Ik zal u het recht geven, om te bepalen, wie tot het koningrijk Gods behoort, wie er niet toe behoort; en wat gij bepaalt, zal door God worden gesanctioneerd.*

Dit schijnt mij duidelijk en niet voor betwisting vatbaar. Alleen blijft de vraag over, hoe dat bepalen-door-Petrus moet worden opgevat. Het kan geschieden òf met persoonlijke toepassing, òf in het algemeen. Petrus kan verklaren: „gij behoort er toe". Maar ook: „Wie aan deze voorwaarden voldoet, behoort er toe", zonder dan uittemaken van wien het geldt.

De keuze tusschen deze beide mogelijkheden is m. i. zeer gemakkelijk door de analogieën, die wij bezitten. Rom. 2 : 16 zegt Paulus, dat God de verborgen dingen der menschen eenmaal oordeelen zal *naar zijn Evangelie*, dus dat Gods maatstaf zal wezen wat Paulus nu predikt. 2 Cor. 5 : 18, 19 zegt, dat aan Paulus de bediening en het Woord der verzoening gegeven zijn, dus dat hij die verkondigen mag. Op deze plaatsen is sprake van verkondigen aan de menschen; niet van uitmaken, wat de κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων (Rom. 2 : 16) voor elk mensch zijn (ze zijn juist κρυπτά), noch wie per-

---

1) Men kàn natuurlijk met het *Kirchenlexicon* zeggen, dat binden en losmaken duidt (evenals bij de Rabbijnen) op legislatieve macht en dan de definitie aanvaarden, althans wat de eerste helft aangaat: „Potestas ligandi atque solvendi non est alia nisi potestas leges ferendi, quae homines ligunt seu obligent vel etiam puniendi aut censuras ferendi aut similia onera imponendi vel auferendi". Dan heeft inderdaad Petrus „eine wahre Gewalt im Gottesreiche auf Erden" ontvangen, de macht namelijk, om bindende voorschriften te geven in het Godsrijk hier op aarde. Maar dan is daarmede ook de zin van Matth. 16 : 19 en de zin van de sleutelmacht uitgeput. En het is niet goed in te zien, hoe men dan daaraan het recht van zonden-vergeven mede ontleent, dat staat uitgedrukt in Joh. 20 : 23 in andere woorden en in een ander verband.

Digitized by Google

soonlijk zich heeft laten verzoenen (2 Cor. 5 : 20). Zie ook Gal. 1 : 8: *ἀνάθεμα* wie een ander Evangelie verkondigt.

Het verband van Matth. 16 : 19 wijst naar dezelfde opvatting heen. Vs. 16 behelst een belijdenis, vs. 17 de gelukkig-prijzing daarom. *Deze* belijdenis zal dus beslissen over het al of niet behooren in het koningrijk der hemelen. En Petrus, die deze belijdenis kent, bezit dus den maatstaf, kan dien verkondigen en zal in dat verkondigen van dezen maatstaf worden gesanctioneerd door God, juist wijl „de Vader, die in de hemelen is" hem dien maatstaf zelf geopenbaard heeft (vs. 17).

Derhalve beteekent Matth. 16 : 19: ***Ik zal u laten bepalen, wanneer iemand tot het koningrijk Gods behoort, wanneer niet; gij bepaalt dat naar deze vraag, of iemand mij als den Christus belijdt of niet; en God sanctioneert dit.***

Er staat dus niets anders in, dan dat de belijdenis van Jezus als den Christus de van God gewilde en door Petrus verkondigde maatstaf is voor het deelgenootschap aan het koningrijk der hemelen.

Hetzelfde geldt van Matth. 18 : 18: *Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένα ἐν οὐρανῷ.* Het eenige verschil is, dat hier in plurali wordt gesproken. De zin der woorden is gelijk; alleen is hier niet Petrus alleen, maar zijn meerderen de verkondigers [1]).

Wie die meerderen zijn, zou ook duidelijk wezen, als niet

---

1) Ik laat, wijl ik niet over het Primaat van Petrus handel, de vraag rusten naar de verhouding, die er tusschen Petrus en de andere discipelen moet worden aangenomen (Matth. 16 : 19 vergeleken met Joh. 20 : 23). Alleen vraag ik de aandacht voor de opmerking in het artikel „Schlüsselgewalt" in het *Kirchenlexicon*, dat ook ondanks Joh. 20 : 23 en Matth. 18 : 18 Petrus het Primaat heeft, omdat alleen aan hem de sleutels zijn gegeven. Een zonderlinge scheiding tusschen de beide helften van Matth. 16 : 19.

Digitized by Google

eeuwen lang de exegese was vertroebeld, doordat men vs. 18 in nauw verband bracht en brengt met vs. 15—17. Door dit onjuiste verband is de onjuiste exegese algemeen geworden, dat vs. 18 tot de gemeente (ἐκκλησία, vs. 17) is gesproken; en dat de wijze van vermaning in vs. 15—17 (alleen — dan onder getuigen — dan voor de gemeente) in eenig verband zou staan met de sleutelmacht. Ook hier moeten wij dus de oorspronkelijke bedoeling opgraven.

Vs. 15—17 zegt tot elken discipel van Jezus (alles in singulari), hoe te handelen, als een broeder gezondigd heeft [1]). Vermaan hem eerst alleen; vermaan hem daarna in bijzijn van getuigen; wordt zijn geweten nog niet wakker, laat de geheele gemeente hem vermanen; baat dit niet, laat hij nog van zijn zonde niet af, verbreek dan den omgang met hem.

Een duidelijk voorschrift voor ieder, die een discipel van Jezus wil zijn (let op den singularis), en dat niets met eenige sleutelmacht of tucht te maken heeft, zoodat alles wat alle eeuwen door als richtsnoer voor de tucht uit deze woorden is afgeleid, als „rein hineingetragen" moet worden verwijderd. Daardoor verliest ook de vraag, welke ἐκκλησία hier bedoeld is, veel van haar gewicht. Het ligt voor de hand, aan de Joodsche gemeente [2]) te denken, omdat de Christelijke ἐκκλησία nog niet gebouwd was (οἰκοδομήσω Mt. 16 : 18, *futurum*). Er moest aanstonds een autoriteit van velen zijn, die haar gewicht aan het geweten van den overtreder kon doen gevoelen. En het blijkt uit de Hand. d. App., dat de discipelen zich nog lang als leden der Joodsche gemeente hebben beschouwd [3]). Tegen het bovenstaande kan alleen

---

1) Buiten mijn bestek ligt, als hier niet ter zake doende, of εἰς σε in vs 15 echt is.

2) De Syr. sin. leest niet „gemeente", maar „synagoge". Indien dit de juiste lezing mocht zijn, is de in den text aangeroerde kwestie beslist in den boven aangegeven zin en is tevens voor geen tegenspraak meer vatbaar, dat Matth. 18 : 15—18 *niet* handelt over den christelijken ban.

3) In elk geval wordt met „de gemeente" de gemeente bedoeld, niet de ouderlingen, die de gemeente regeeren, al kan het daar „zeer bekwaam" van

Digitized by Google

iets worden ingebracht, omdat in vs. 18 sprake is van „binden en ontbinden". Ziet dat Matth. 16 : 19 op de sleutelmacht, dan ook Mt 18 : 18 en *dus* de geheele pericoop vs 15—18.

Het is echter duidelijk, dat vs. 18 niet aan vs. 15—17 sluit. Het is bekend, dat Matth. vaak pericopen los naast elkaar plaatst; hier worden in c. 18 verschillende onderwerpen behandeld; vs. 1—14 met een zekeren logischen samenhang; doch 15—17 los naast 14; 19, 20 waarschijnlijk los naast 18; 21 v.v. zeker los naast 20. Maar beslissend is de *pluralis* in 18. Zoodat het gesproken is tot de discipelen in het algemeen, aan wie hier verzekerd wordt, dat hun binden en ontbinden door God zal worden gesanctioneerd, d. i. dus: dat (zie Matth. 16 : 19) de discipelen de Evangelieverkondiging hebben en daarin de aanwijzing, wie al en niet behooren tot het Koningrijk Gods.

Het is bovendien onmogelijk, een goeden zin te hechten aan vs. 18, indien dit in rechtstreeksch verband met vs. 15—17 staat. Dan toch zou de macht om te binden en te ontbinden nog niet aan de gemeente gegeven zijn, maar aan den eersten den besten discipel, die een ander al of niet vruchteloos heeft vermaand (vs. 17: ἔστω σοι ὥσπερ κτλ: niet ἔστω τῇ ἐκκλησίᾳ). Slaagt men er zelfs in, hier een macht te voorschijn te exegetiseeren, die aan de gemeente zou gegeven zijn, dan zal de gemeente iemand sluiten buiten haar gemeenschap (ὥσπερ ὁ ἐθνικὸς καὶ ὁ τελώνης, vs. 17) en *zal dit door God worden gesanctioneerd* (vs. 18). Aan dit laatste is geen redelijke zin te hechten. Dat God een aardsch vonnis aanvaardt, waarbij iemand buiten het koningrijk Gods is gesloten, laat zich althans logisch denken. Maar een oordeel Gods over een maatregel van orde is ongerijmd [1]).

---

verstaan worden (Aldus in het Formulier van bevestiging der ouderlingen: exegese van Matth. 18 : 17). Vgl. ook de scholastieke uiteenzetting in Dr. A. Kuyper, *Uit het Woord* II², bl. 98 v.v.

1) Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, IV bl. 186 zegt: „In Matth 18 : 18 krijgt de gemeente in het algemeen de macht, om een onboetvaardige als

Digitized by Google

In Joh. 20 : 23 is de beeld van „sleutels" en „binden" vermeden; daar heet het tot de discipelen: *ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας, ἀφέωνται αὐτοῖς· ἄν τινων κρατῆτε κεκράτηνται.* De lezing van *ἀφέωνται* is onzeker; maar de conj. drukt toch, hoewel minder sterk, dezelfde gedachte uit als de indic. De bedoeling is duidelijk: de discipelen worden in de wereld uitgezonden (*πέμπω ὑμᾶς*, vs. 21) met de verkondiging van het Evangelie, die zonden-vergeving èn zondenhouden aankondigt, zoodat de zin gelijk is aan de vorige plaatsen. Alleen zij opgemerkt, dat de bewoordingen in Joh. 20 op zichzelf meer dan de andere plaatsen kunnen doen denken aan persoonlijke toepassing op bepaalde individuen, niet slechts aan de verkondiging der schuldvergeving in het algemeen. Maar het laatste is evenzeer mogelijk.

Is het bovenstaande juist, dan heeft Jezus in de behandelde plaatsen niets anders uitgesproken dan de onfeilbaarheid van het Evangelie, dat Hij zijn discipelen ter verkondiging overgaf. Een *argumentum e silentio* (dat niet meer, maar ook niet minder bewijst dan alle „argumenta e silentio") komt in deze opvatting versterken.

Bevatten de bedoelde texten aanwijzingen omtrent de „macht" van apostelen, ouderlingen, bisschoppen, en wat men er verder in gevonden heeft, dan zijn zij van zeer verre strekking en moeten zij van zeer grooten invloed zijn geweest.

Maar dan valt het op, dat tot omstreeks 180 nooit een beroep op deze woorden is gedaan, althans niet tot onze kennis is gekomen. In de *Patres apostolici* wordt meer dan eens gezinspeeld op woorden des Heeren, ons nu in de Evangeliën bewaard; nergens echter op de behandelde texten; ook niet in de brieven van Ignatius en I Clemens, hoewel

---

een heiden en een tollenaar te beschouwen, want haar oordeel is in de hemelen van kracht." Ook hier geen besef van het onmogelijke dezer laatste woorden.

Digitized by Google

daar verschillende vragen van kerkinrichting en kerkregeering aan de orde zijn. In I Clem. ad Cor., c. 42, 44, 57 verwacht men bijna een beroep op de sleutelmacht in verband met het afzetten van opzieners te Corinthe.

Uit dit stilzwijgen der Apost. Vaderen leid ik af, dat in den aanvang de Christenen van de boven behandelde plaatsen de door mij verdedigde uitlegging gaven, waarbij van „macht" geen sprake is en er voor een beroep daarop weinig aanleiding bestaat.

De geschiedenis der exegese tot op den tijd der groote Symbolische Geschriften in de 16de en 17de eeuw zij hier slechts in zooverre nagegaan als noodig is, om de verschillende uitleggingen onder het oog te krijgen en de symbolen te begrijpen [1]).

De Patres hebben van de „sleutels" allerlei uitlegging gegeven [2]): Petrus is de deurwachter van de hemelpoort. — Het werkdadig geloof van Petrus heeft hem den hemel geopend en wie datzelfde geloof bezit, bezit dus denzelfden zegen. — Het binden en ontbinden beduidt de macht, om Joden en Heidenen in de kerk optenemen. — Er wordt gedoeld op het mededeelen van geestelijke kennis, het openen van het verstand daarvoor.

In den tijd der Montanistische en Novatiaansche twisten moest de kerk zich theoretisch gaan rekenschap geven, van wat zij practisch reeds deed. Het schijnt, dat toen een beroep op de sleutelmacht eerst zag op Matth. 18. Indien, wat ik boven ontkend heb, aldaar vs. 15—17 in nauwen samenhang met vs. 18 staat, dan moet men zeggen, dat in Matth. 18 de sleutelmacht ziet op het sluiten buiten en opnemen in de gemeente (excommunicatie en het tegendeel),

---

1) Vgl. hierover het artikel „Schlüsselgewalt" in Herzog's *R. E.*² en in het *Kirchenlexicon*. Voorts Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek* IV, bl. 138 v.v.

2) De verklaringen verschillen echter meer in schijn dan inderdaad; aldus het *Kirchenlexicon*, art. „Schlüsselgewalt", bij de opsomming der meeningen (met uitvoerige opgave der plaatsen).

Digitized by Google

in Joh. 20 : 23 (en Matth. 16 : 19) op het houden en vergeven der zonden. Nu heeft Calixtus I, van 220—226 bisschop van Rome [1]), zich op de sleutelmacht beroepen, om zijn recht te bewijzen, *lapsi* weder in de kerk op te nemen (dus Matth. 18). Maar het opnemen van gevallenen staat natuurlijk in nauw verband met de vergeving der zonden. En de priesterwijding verleent dan ook de „potestas remittendi et retinendi peccata".

Doch ook daarmede is niet alles gezegd.

Eeuwen lang bleven vragen levende, als deze: of de priester de zonden vergeeft, dan wel de vergeving constateert; of de priester uit naam van de gemeente vergeeft en dus de sleutelmacht eigenlijk aan de gemeente in haar geheel is gegeven, of niet; of het vergeven van zonden en opleggen van boete als kerkelijke acte onderscheiden is van de schuldvergeving door God; of de schuldvergeving kan verkregen worden enkel door verootmoediging des harten voor God dan of daarvoor het sacrament der poenitentie onmisbaar is. Er blijft naar alle zijden langen tijd twijfeling. Petrus Lombardus staat dichter dan zijn tijdgenooten bij de Evangelische opvatting [2]). In de 14de eeuw werd nog dit woord van Augustinus aangehaald: „Claves ecclesiae datae sunt, non uni sed unitati", en werd gezegd, dat aan Petrus de sleutels gegeven zijn „nomine ecclesiae" [3]).

Alleen werd al vroeg aangenomen, dat het κλεῖδες (pluralis) opzettelijk door Christus is gekozen, om daarmede een tweetal en dus tweeërlei macht aan te duiden, die om te vergeven èn die om te excommunicceren, welke opvatting in elk geval door Thomas van Aquino uitvoerig is voorgedragen en verdedigd [4])

---

1) Zie Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I², S. 368 ff.

2) Zie Harnack, *D. G.* III², S. 498 ff.

3) Citaten bij Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*,³ S. 308.

4) Zie het artikel „Schlüsselgewalt" in Herzog's *R. E.*², S. 583 f.

Digitized by Google

Het resultaat der leerontwikkeling in de Middeleeuwen is vastgesteld in de besluiten van het concilie van Trente [1]), waarvan hier vooral in aanmerking komt de 14de zitting, die in negen capita en vijftien canones handelt „de poenitentia". De opschriften der capita zijn: de necessitate et institutione sacramenti poenitentiae — de differentia sacramenti poenitentiae et baptismi — de partibus et fructibus huius sacramenti — de contritione — de confessione — de ministro huius sacramenti et absolutione — de casuum reservatione — de satisfactionis necessitate et fructu — de operibus satisfactionis.

Deze opgave doet reeds eenigszins zien, hoe de stof behandeld is. Voor een breedvoerige uiteenzetting van den inhoud is het hier de plaats niet. Volstaan moge deze korte samenvatting:

Wijl de gerechtigheid, door den Doop verkregen, niet bewaard wordt, is er een nieuw sacrament voor de vergeving der zonden ingesteld, het „sacramentum poenitentiae" namelijk. Boete is er altoos noodig geweest, Ez. 18 : 30; Lc. 13 : 3. Een sacrament der boete is er echter pas, sinds na de opstanding Joh. 20 : 23 werd gesproken. De kerk heeft, met verwerping van de Novatianen, altoos geleerd, dat in deze woorden aan de apostelen en hun wettige opvolgers de macht verleend is om de zonden te vergeven en te houden, ten einde de geloovigen, die na den doop vallen, weder te verzoenen; welke leer ook door de Synode wordt aanvaard met verwerping van de uitlegging, volgens welke in deze woorden geen instelling van een sacrament, maar alleen het recht om het Woord Gods en het Evangelie van Christus te verkondigen, te vinden zou zijn. Het sacrament geldt alleen de gedoopten, omdat naar 1 Cor. 15 : 12 de kerk alleen over degenen, die binnen zijn, rechter (judex) mag wezen. Die echter na den doop vallen, worden niet door herhaling van den doop, maar door de uitspraak der priesters van

1) Ik gebruik de *Canones et Decreta SS. oecom. Concilii Tridentini etc.* Editio stereotypa. Tauchnitz, Lipsiae 1887.

Digitized by Google

de zonde bevrijd (per sacerdotum sententiam .... liberari). Zoodat voor wie vallen na den doop het sacrament der boete even noodzakelijk is voor de zaligheid, als de doop voor de nog niet-wedergeborenen. De *forma* van het sacrament ligt in de woorden „Ego te absolvo etc."; de *materia* is de contritio, confessio en satisfactio. De synode verwerpt het gevoelen, dat de poenitentie zou bestaan in gewetensangst en geloof. De „contritio", een smart over en afkeer van vroegere zonden en voornemen om niet weder te zondigen, is onmisbaar, maar niet voldoende voor het verkrijgen van de vergeving, wat alleen door het sacrament der boete in zijn geheel geschieden kan. Naast de „contritio" is de belijdenis der zonden door den Heer ingesteld, Lc. 5 : 14; 17 : 14. Jac. 5 : 14. 1 Joh. 1 : 9, noodzakelijk krachtens goddelijk recht, wijl de Heer, Mt. 16 : 19, Joh. 20 : 23, bij zijn heengaan priesters als zijn plaatsvervangers heeft achtergelaten, die zonder dat nauwkeurig de zonden zijn beleden (peccata declarare), noch een oordeel zouden kunnen uitspreken noch een billijke straf opleggen. De Synode verwerpt de opvatting, als zouden de woorden Matth. 16 : 19; 18 : 18; Joh. 20 : 23 op anderen dan alleen op bisschoppen en priesters betrekking hebben, ook op gewone Christenen; en verklaart, dat een priester door de kracht van den H. Geest de sleutelmacht bezit, ook al leeft hij zelf in staat van doodzonde. De absolutie houdt niet slechts de verkondiging van het Evangelie in noch alleen de verklaring, dat de zonden zijn vergeven, maar staat gelijk met een rechterlijke daad, waarbij de priester als een rechter uitspraak doet (ad instar actus judicialis, quo ab ipso velut a judice sententia pronunciatur). De boeteling vleie zich niet, dat zijn geloof alleen, ook zonder „contritio" (!) hem de vergeving brengen zal. In strijd met Gods Woord is de leer, dat nooit zonden zijn vergeven zonder volkomen straf. Maar de „poenae satisfactoriae" zijn goed om af te schrikken van nieuwe zonden en de zondige overblijfselen weg te nemen. Bovendien zullen wij, lijdende met Christus, die voor de zonden gestorven is, ook met Hem verheerlijkt worden (Rom. 8 : 17). De priesters

Digitized by Google

moeten voor oogen houden, dat de op te leggen satisfactie niet alleen dient om een nieuw leven te bewaren en de zwakheid te genezen, maar ook om de begane zonden te straffen (ad castigationem), want de sleutelen dienen niet alleen om te ontbinden, maar ook om te binden. Te verwerpen is de opvatting, dat door onze satisfactie de verdienste en voldoening van Christus worden verduisterd of verminderd. Niet slechts door vrijwillig opgenomen of door den priester opgelegde straffen, maar ook door het geduldig dragen van door God ons toegezonden slagen, kunnen wij satisfactio geven. —

Het zou de moeite loonen, lang stil te staan bij de exegese van verschillende plaatsen, in het bovenstaande gegeven, en in het licht te stellen de echt scholastieke wijze van redeneering. Maar het zij voldoende, dat de leer aaneengeschakeld is uiteengezet, waardoor het overzicht wordt vergemakkelijkt, terwijl trouwens de bezwaren tegen het bovenstaande gedeeltelijk reeds opgesloten liggen in de gegeven exegese [1]).

Alleen is het wel noodig, nog aan te stippen, dat in Trente in de vijftien *Canones de Sanctissimo Poenitentiae Sacramento* het Anathema is uitgesproken over de volgende leerstellingen:

dat de woorden Joh. 20 : 23 niet zijn te verstaan van de „potestas remittendi et retinendi peccata in sacramento poenitentiae", maar alleen van de „auctoritas praedicandi Evangelium" (c. III);

dat tot de rechte boete alleen behooren de „terrores incussi conscientiae agnito peccato" en de „fides, concepta de evangelio vel absolutione, qua credit quis sibi per Christum remissa peccata" (c. IV);

---

1) Alleen wijs ik op de opmerking, in het art. „Schlüsselgewalt" in het *Kirchenlexicon:* de meening, als zou de kerk ooit geleerd hebben, dat priesterabsolutie zonder boete en begeerte naar betering vergeving bewerkt, berust op een misverstand of onkunde. — Blijkens het bovenstaande is dit niet onjuist. Maar even juist is toch, dat de kerk vergeving onmogelijk acht bij ware boete en echte begeerte naar betering, doch zonder absolutie van den priester.

Digitized by Google

dat de „absolutio sacramentalis sacerdotis" niet is een „actus judicialis", maar alleen het „ministerium pronunciandi et declarandi remissa esse peccata confitenti" (c. IX);

dat de woorden Matth. 16 : 19; 18 : 18; Joh. 20 : 23 niet slechts tot de priesters, maar tot alle geloovigen gesproken zijn (c. X).

Opmerkelijk is de groote helderheid en beslistheid, waarmede Luther en de Luthersche kerk zijn teruggekeerd tot den oorspronkelijken zin der texten over de sleutelmacht.

In den *kleinen Catechismus* van Luther handelt afdeeling VI van „de sleutelen des hemelrijks".

Vr. Wat zijn de sleutelen des hemelrijks?

Antw. De sleutelen des hemelrijks zijn een stuk van het predikambt, om de zonden te vergeven of te behouden hier op de aarde, zoodat zij in den hemel vergeven of behouden zijn. Matth. 16. Joh. 20.

Vr. Hoe kunt gij vergeving der zonden verkrijgen?

Antw. Dagelijks onze zonden belijdende en biddende tot God ..... Alsmede, dat, wanneer eenige zonde ons geweten bezwaart, wij deze onzen zielzorger moeten te kennen geven en van hem begeeren ons met de sleutelen des hemelrijks te willen bedienen en vertroosten, en dat wij de vrijspraak van zonden, als van God zelven gesproken, door het ambt der verzoening behooren aan te nemen, welk ambt God onder ons met de sleutelen des hemelrijks gesticht heeft. —

Men ziet, dat hier alle heenwijzing naar de excommunicatie ontbreekt en Matth. 18 ook niet wordt aangehaald. Voorts is van groot belang, dat de sleutelen „een stuk van het Predikambt" heeten, zoodat er de verkondiging des Evangelies onder wordt verstaan. En de biecht, die men in het laatst geciteerde antwoord eenigszins vindt aangeduid, is geen handeling tegenover een priester, die daarna vergeeft, maar tegenover een „zielzorger", die „troost" met de sleutelen, d. i. blijkbaar: die de troostvolle beloften des Evan-

Digitized by Google

gelies herinnert, die dan daarna „behooren te worden aangenomen". Niets van een ambt en een mechanische werking en een persoonlijke toepassing [1]).

Hetzelfde geldt van de *Confessie van Augsburg*. Art. XXVIII: „Van de macht der bisschoppen" luidt: „.... Nu leeren de onzen aldus: de macht der sleutelen of der bisschoppen zij (naar inhoud van het Evangelie) eene macht en bevel Gods om het Evangelie te prediken, de zonden te vergeven en te behouden, ook de sacramenten uit te deelen en te behandelen. Christus heeft de apostelen met dit bevel uitgezonden: Gelijk enz. (volgt Joh. 20 : 23). Deze macht der sleutelen of bisschoppen oefent men alleen met de leer of de prediking van Gods Woord, en met uitdeeling der sacramenten aan eenen of vele personen, naardat het beroep is. Want daarmede worden niet gegeven lichamelijke, maar eeuwige dingen en goederen, als namelijk eeuwige gerechtigheid, de Heilige Geest en het eeuwige leven. Deze goederen kan men anders niet verkrijgen dan door het ambt der prediking, en door de uitdeeling der heilige sacramenten. Want Paulus zegt: Het Evangelie is een kracht Gods, om zalig te maken, die daaraan gelooven...." —

Weder de gelijkstelling van de sleutelmacht met de Evangelie-verkondiging. En de verwerping van alle juridische macht, zelfs in zeer sterke bewoordingen, zeker om zich tegenover Karel V te zuiveren van alle verdenking in dezen (vgl. den aanhef van het artikel).

In het 12de artikel, waar gehandeld wordt over de boete, het zonden-vergeven door de kerk en het weigeren daarvan, wordt geen beroep gedaan op de sleutelmacht.

Het ligt dan ook geheel op deze lijn, dat de „potestas

---

1) Vgl. R. Hofman, *Symboliek enz.*, vertaald door P. J. de Roode. uitgegeven door M. A. Adriani. Utrecht 1893; alwaar bl. 338—341 meer gewicht aan de biecht wordt toegekend. Het zal wel zóó zijn, dat volgens de eerste Lutherse symbolen de predikant de schuldvergeving niet persoonlijk toepast, maar wel de geloovige door de nadrukkelijke herinnering aan de beloften des Evangelies zich te meer getroost gevoelt. Zie nog het artikel „Schlüsselgewalt" in Herzogs *R. E.*², S. 586 f.

Digitized by Google

clavium" gerekend wordt tot de „potestas ecclesiastica", die dus aan de geheele kerk, niet slechts aan de hierarchie toekomt; zoodat in den zin van „de beloften des Evangelies nadrukkelijk herinneren" de sleutelmacht in het bezit van elk Christen is en elk Christen een ander de zonden kan vergeven, „und ihm dadurch ein Christus werden" [1]).

In de exegese van Matth. 16 en Joh. 20 is de *Institutio* van Calvijn [2]) niet minder helder en beslist. In het derde en vierde boek komen deze plaatsen telkens ter sprake en wordt altoos dezelfde zin aangeduid. Het binden en ontbinden is de verkondiging van het Woord Gods. B.v. in het derde boek, c. IV § 14: at vero, quum de clavibus agitur, semper cavendum est, ne facultatem aliquam somniemus ab Evangelii praedicatione separatum . . . Hoc tamen in ministerio clavium maxime verum est, cuius tota vis in eo posita est, ut Evangelii gratia per eos, quos Dominus ordinavit, fidelium animis publice ac privatim obsignetur, quod fieri, nisi sola praedicatione nequit". In het vierde boek, c. I § 22: de vergeving, die voortdurend noodig is, is ook voortdurend aanwezig door de verkondiging des Woords in het openbaar en aan de huizen; 2 Cor. 5 : 18—20; Hand. 22 : 20. c. II § 10: „claves individuum habent nexum cum verbo". c. VI § 3: Hoe het binden en ontbinden geschiedt, wordt vooral door Paulus duidelijk verklaard, als hij 2 Cor. 5 : 18; 10 : 16 zegt, dat de bedienaars van het Evangelie hebben „mandatum reconciliandi homines Deo" èn „potestatem exercendae vindictae in eos, qui beneficium hoc respuerint". Eindelijk c. VI § 4: de Doctrina Evangelii, die ons den hemel opent, wordt „eleganti metaphora" aangeduid met den naam „sleutels" [3]).

---

1) Aldus Luther; citaat bij Harnack, *D. G.*[2] III, S. 728.

2) Ik gebruik *Johannis Calvini Institutio Christianae religionis etc.* curavit A. Tholuck. Berolini 1846.

3) Waar Calvijn zich dan voor de overtuiging, dat de sleutelmaht niet

Digitized by Google

Het is begrijpelijk en ook voor onze dagen nog van belang en van groot gewicht voor de ontdekking van de kern der Reformatie, dat Calvijn tweemalen (Liber III, c. IV; § 20 en 22) de vraag onder de oogen ziet, of zijne exegese de woorden van Christus niet van kracht berooft. Indien de sleutelmacht is: de verkondiging der vergeving aan den geloovige, niet het verleenen van vergeving aan een bepaalden persoon — dan zal niemand troost hebben uit het woord van den dienaar, omdat elk dan altijd weder wordt teruggewezen op zijn eigen zieleleven en zijn eigen geloof, in plaats van een objectieven grond te hebben in dat objectieve priesterwoord buiten hem. Waar is nu de zekerheid? Is dit waar: „absolutio, quae a fide pendet, semper ambigua erit"? Is dit waar: „frustramur verbum Christi"? — Het antwoord van Calvijn spreekt eensdeels van de Roomsche biechtpractijk, waarbij ook allerlei voorwaarden zijn te vervullen en het altoos onzeker blijft, of inderdaad die voorwaarden vervuld zijn. Maar hij stelt andererzijds de eenig mogelijke zekerheid in het licht, die voor een geloovige te bereiken is: de zekerheid, dat hij gelooft en daarom vergeving heeft, naar Matth. 9 : 29. — Van deze „zekerheid" en dit „geloof" heeft Rome geen begrip. En voor zwakke zielen is een menschenwoord meer dan eigen zielsovertuiging.

Jammer, dat Calvijn met zijn exegetische scherpzinnigheid niet heeft gevoeld, dat Matth. 18 : 18 moet worden losgemaakt van vs. 15—17. Daardoor moest zijn betoog over de „jurisdictio" en de „disciplina" (Liber IV, c. XI en XII wel onhelder en onjuist worden. Over deze onderwerpen worden goede dingen gezegd naar aanleiding van plaatsen als 1 Cor. 12 : 28. Rom. 12 : 8. 1 Tim. 5 : 17. Maar nu Matth. 18 : 18! Calvijn voelt natuurlijk wel, dat deze plaats, indien zij handelt over de tucht, dezelfde woorden gebruikt voor een andere zaak dan Matth. 16 : 19. En hij voelt ook, hoe onwaarschijnlijk dat is (c. XI, § 1). Toch aanvaardt hij het.

---

slechts aan Petrus, maar aan alle apostelen gegeven is, beroept op de „Vaders" ook der Roomsche kerk, Cyprianus en Augustinus.

Digitized by Google

Matth. 16 en Joh. 20 handelen „de generali doctrinae auctoritate; non alio debent referri quam ad verbi ministerium, quod apostolis commendat Dominus; habemus potestatem clavium esse simpliciter in illis locis Evangelii praedicationem". Maar in Matth. 18 zien dezelfde woorden op de tucht, die vroeger werd geoefend door de synagoge en straks door de gemeente moet worden overgenomen. In welk een verwarring de gangbare exegese ons brengt, blijkt dan bij Calvijn ten duidelijkste. Matth. 18 : 18 zegt nu, dat het door God zal worden gesanctioneerd, als iemand door de gemeente wordt geëxcommuniceerd of weder aangenomen. Wat kan die sanctie Gods beduiden? Niets, wanneer de excommunicatie beduidt: sluiten buiten de gemeenschap met de zichtbare kerk. En toch wil ook Calvijn de excommunicatie niet verder uitgebreid zien, niet tot het sluiten buiten Christus. Dat is het „anathema", iets anders dan de excommunicatie; dat zou zijn prijs geven aan de verdoemenis („damnatio"), iet anders dan tucht, die alleen afwijking van „vita ac mores" gispt (Liber IV, c. XI, § 2; c. XII, § 10). Zulk een „sluiten buiten Christus" ware ook alleen denkbaar, indien de sleutelmacht tegelijk onfeilbare hartskennis verleende. En noch Calvijn, noch een der Reformatoren zou die hebben aangenomen. Integendeel: de internis non judicat ecclesia.

Blijft, dat de excommunicatie is: een op grond van handelingen, in strijd met het Christelijk leven, iemand sluiten buiten de gemeenschap der gemeente, speciaal der sacramenten. Dit is duidelijk. Ook gegrond op apostolisch voorschrift. Maar het is onmogelijk in te zien, wat de sanctie Gods daarbij zou beduiden.

De oplossing is, dat Matth. 18 : 18 niet over de excommunicatie handelt, maar over de sleutelmacht [1]).

---

1) De scheiding van deze twee, in plaats van de gangbare gelijkstelling, wordt ook gevonden bij Gomarus; zie Gravemeijer, *Gereformeerde Geloofsleer* III 2, bl. 546 nt.

Digitized by Google

In de Gereformeerde Belijdenisschriften, althans wat de Nederlandsche kerken aangaat, wordt dezelfde juiste opvatting, met dezelfde fout verbonden, aangetroffen.

Art. 32 van de *Confessio Belgica* zegt, dat orde en tucht in de kerk noodig zijn en aanvaardt daarvoor: „. . . . alleen hetgeen dienstig is om eendracht en eenigheid te voeden en te bewaren en alles te onderhouden in de gehoorzaamheid van God: waartoe geëischt wordt de excommunicatie of de ban, welke geschiedt naar het Woord van God, met hetgeen daaraan hangt". — De sleutelmacht wordt in de Confessio Belgica niet genoemd.

De *Heidelbergsche Catechismus* handelt over de sleutelen in den 31sten Zondag.

Vr. 83. Wat zijn de sleutelen des hemelrijks?

Antw. De verkondiging van het Heilig Evangelie en de Christelijke ban of uitsluiting uit de gemeente, door welke twee stukken het Hemelrijk den geloovigen opengedaan en den ongeloovigen toegedaan wordt.

Vr. 84. Hoe wordt het Hemelrijk door de prediking van het Heilige Evangelie ontsloten en toegesloten?

Antw. Alzoo, als, achtervolgens het bevel van Christus, aan allen en aan een iegelijk geloovige verkondigd en openlijk betuigd wordt, dat hun, zoo dikwijls zij de beloften van het Evangelie met een waar geloof aannemen, waarachtig al hunne zonden van God, om de verdiensten van Christus vergeven zijn; daarentegen aan alle ongeloovigen en die zich niet van harte bekeeren, verkondigd en betuigd wordt, dat de toorn Gods en de eeuwige verdoemenis op hen ligt, zoolang zij zich niet bekeeren; volgens welke getuigenis van het Evangelie God, beide in dit en in het toekomende leven, oordeelen wil.

Vr. 85. Hoe wordt het Hemelrijk toegesloten en ontsloten door den Christelijken ban?

Antw. Alzoo, dat achtervolgens het bevel van Christus degenen, die onder den Christelijken naam onchristelijke leer of leven voeren, nadat zij menigmaal broederlijk vermaand zijnde, van hunne dwalingen en schandelijk leven

Digitized by Google

niet afstaan willen, aan de gemeente, of degenen, die van de gemeente daartoe verordend zijn, aangebracht worden; en zoo zij naar de vermaning niet vragen, van henlieden door het verbieden der sacramenten uit de Christelijke gemeente en van God-zelven uit het rijk van Christus gesloten worden en wederom als lidmaten van Christus en van zijne gemeente aangenomen, wanneer zij waarachtige betering beloven en bewijzen. —

Op antw. 83 is niets aan te merken, dan dat de Christelijke ban tot de „sleutelen" gebracht wordt. Antwoord 84 geeft klaar en breed een voortreffelijke omschrijving van Matth. 16 : 19 en Joh. 20 : 23.

Alleen bij antw. 85 vallen nog een paar dingen op te merken. Indien uit de vraag niet bleek, dat men aan de „sleutels" denkt en in het antwoord de zinspeling op Matth. 18 : 15—17 toevallig mocht heeten („. . . nadat zij menigmaal broederlijk vermaand zijn . . . ."), dan zou ik — met éene gewichtige uitzondering — ook antw. 85. voortreffelijk moeten heeten. Naar het voorschrift en voorbeeld der apostelen moet inderdaad zóó gehandeld worden in de gemeente.

Maar *niet* naar Matth. 18 : 18. En de fout daarvan is hier nog meer voelbaar dan in de *Institutie*. Indien wij aan het einde mochten uitlaten de woorden: „. . . . en van God zelven uit het rijk van Christus", „van Christus en . . .", dan was alles in orde. Dan stond er, dat de geëxcommuniceerden „door het verbieden der sacramenten uit de christelijke gemeente gesloten worden en wederom als lidmaten van Zijne (Christus') gemeente worden aangenomen, wanneer zij waarachtige betering beloven en bewijzen".

Dan was echter aan de gangbare exegese van Matth. 18 geen aandacht geschonken. En aan die exegese danken wij het toegevoegde, waardoor antw. 85 twee dingen zegt, die in flagranten strijd zijn met de Gereformeerde opvatting: 1°. dat iemand door de gemeente kan worden gesloten uit de Christelijke gemeente en van God-zelf uit het rijk van Christus; dat iemand wederom als lidmaat van Christus wordt aangenomen — waarin naast de verwarring tusschen zichtbare

Digitized by Google

en onzichtbare kerk, is op te merken, dat hier het oordeel der gemeente van gewicht heet voor het lidmaat-van-Christus zijn; in strijd met het: „de internis non judicat ecclesia". 2° dat iemand uit het rijk van Christus kan worden gesloten door God en later weder kan worden aangenomen; in strijd met de „perseverantia sanctorum".

Het baat niet, wanneer men zegt, dat zulk een vonnis der gemeente een waarschuwing toch zijn kan, dat eens het vonnis Gods veroordeeling zou kunnen zijn; want dit is zeer juist, maar staat niet in antw. 85 en ook niet, zelfs niet bij de gangbare exegese, in Matth. 18.

De oplossing der moeilijkheden wordt gegeven door de juiste exegese van de genoemde plaatsen, die alle handelen over de verkondiging des Evangelies, geen van alle over den ban.

Tegelijk vervalt dan alles, wat men over antedateeren van deze woorden door de Evangelisten beweerd heeft. En wordt dus de studie der Synoptici en van de „Woorden des Heeren" verhelderd.

Nijmegen. J. R. Slotemaker de Bruine.

Digitized by Google

Boekaankondigingen.

Evolutie of *Revelatie.* Rede bij de overdracht van het rectoraat aan de Vrije Universiteit, op 20 October 1903, gehouden door Dr. H. H. Kuyper. Amsterdam-Pretoria, Höveker en Wormser.

Deze rede lokt tot lezen uit. Daar is allereerst de vorm. De uitgevers hebben haar in een fraai gewaad gestoken. De 48 bladzijden met niet minder dan 175 aanteekeningen tot 131 pagina's vermeerderd vormen, op zwaar Hollandsch papier gedrukt, een fraai boekwerk. En de druk is helder en aangenaam voor de oogen. Het eenige bezwaar van deze royale uitgave is, dat ze nu wat duur is geworden (ik meen *f* 1.50); daardoor komt ze al licht in niet zóó veel handen, als auteur en uitgevers beiden mogen wenschen.

Tot den uitlokkenden vorm behoort ook de goed verzorgde stijl van het stuk. Van te voren kon men zulks verwachten van den zoon van een schrijver, wiens taal en stijl te recht door ieder worden bewonderd. Toch meene men niet, dat onze auteur dat illustre voorbeeld slaafs navolgt. Zijn schrijftrant vertoont een eigen stempel. Minder forsch en origineel dan zijns vaders stijl is de zijne toch pakkend en onderhoudend, en voor de rustige behandeling van een wetenschappelijk onderwerp nog wel zoo geëigend.

Doch er is meer dan de vorm wat u, met lezen begonnen,

Digitized by Google

doet voortlezen, ja wellicht herlezen. De jonge professor hier aan 't woord is bescheiden. „De man van ernstige studie weet" — zoo heet het bladz. 5 — „dat ootmoed een sieraad is ook voor den geleerde." En op bladz. 9 roept hij zóó oprecht de welwillendheid in van hoorders en lezers, omdat hij een onderwerp gaat behandelen, dat beter aan een vakman ware toevertrouwd, dat we alle reden tot de onderstelling hebben, dat hij werkelijk met het sieraad van den ootmoed is bekleed. Zijn wijze van argumenteeren is dan ook gespeend aan machtspreuken en hoogheidsbetoon; en ook als men het niet met hem eens is, of zijn wijze van argumenteeren niet kan billijken, gevoelt men zich toch aangenaam gestemd door den ernst der overtuiging, die uit een zoo zakelijk mogelijk gehouden betoog u tegenspreekt.

Nog in één opzicht is onze redenaar te prijzen. Hij is wars van vele argumenten der apologeten. Op bladz. 21 v. neemt hij een loopje met verscheiden apologetische kunsttoeren, zóó afdoende, dat geen voorstander der historische kritiek het hem kan verbeteren. Dat getuigt voor zijn waarheidszin. En daarmede hangt samen, dat hij onder de apologetische geschriften van den nieuweren tijd verreweg het hoogste stelt Robertson's *Early Religion of Israel.*

Als hij echter (bladz. 18) daarvan gewagende spreekt van „het meesterlijk werk van James Robertson" dan geloof ik, dat hij hier een epitheton ornans gebruikt, dat zelfs in een oratie niet te verdedigen valt. Met Dr. Kuyper acht ik dit werk van den geleerden oriëntalist het allerbeste wat tegen de gangbare kritiek geschreven is. En met dezen Schot ben ik het in beginsel geheel eens, als hij het oorspronkelijk ethische karakter van den Jahvedienst en de betrouwbaarheid van Israël's traditie wil handhaven — maar om het boek „meesterlijk" te noemen, zou men het eerst dienen te zuiveren van de vele gebreken, die het aankleven wat de kennis der feiten betreft. Als Dr. K. eens wil nalezen wat ik hierover schreef in de *Theol. Studiën* van 1897, *blz.* 287 *vv.*, dan geloof ik, dat hij mij toegeven zal, dat zijn adjectief wel wat sterk gekozen is.

Digitized by Google

Vóórdat ik tot de bespreking der hoofdzaak dezer belangrijke oratie overga, enkele opmerkingen over zaken, die mij bij de lezing opvielen als onjuistheden. Als K. op blz. 15 over de oorspronkelijke beteekenis volgens Wellhausen van den naam *Jahve* handelt, geschiedt dit op een wijze, welke doet vermoeden, dat hij het zoeken naar een andere (oudere) beteekenis van dien naam als in Exodus 3 gegeven wordt, afkeurt. Misschien bedrieg ik mij hierin. Doch dezen indruk geeft hij. En in die onderstelling wil ik hem alleen herinneren, dat zijn geestverwant prof. W. H. Green van Princeton dit onderzoek toch ook heeft ingesteld en als oorspronkelijke beteekenis vaststelde *verwoester*, waarbij hij vergeleek *Ahwaj* in de geschiedenis der verwoesting van Sodom en Gomorra, zooals deze in den Koran 53, 54 vermeld wordt [1]). Inderdaad, de beteekenis van Exodus 3 is, goed gelezen, niet deze, dat hier òf een geheel nieuwe naam wordt geopenbaard (hetgeen Dr. K. ook niet wil), òf dat van een bestaanden naam een goddelijke etymologie wordt gegeven, maar dat een openbaringsgedachte in den naam wordt gelegd.

Zoo komt het mij ook onjuist voor de „Aegypticität" der Jozefsverhalen aan te voeren als een bewijs voor de historische betrouwbaarheid dezer geschiedenissen (bladz. 23). Zij kan niet meer bewijzen, dan dat een auteur in de 9de of 8ste eeuw vóór Chr. goed op de hoogte was van Egyptische zaken. Immers, eigennamen met *pouti* en *pete* samengesteld zijn in Egypte eerst in de 9de eeuw gevonden. Nu trek ik daaruit niet de conclusie, dat onmogelijk in den patriarchalen tijd een man in Egypte Potiphar of Potiphera kan geheeten hebben — want het kan louter toevallig zijn, dat eerst betrekkelijk laat deze namen worden gevonden — maar *bewezen* is niet meer dat wat ik hier boven stelde. Daarbij komt nog, dat de oudste bron (de Jahvist) minder Egyptische trekken heeft dan de jongere (de Elohist), en dat

---

1) *Moses and the Prophets*, New-York, 1883, pag. 42.

Digitized by Google

deze laatste ook in andere opzichten blijkbaar verder van het mondeling overgeleverde verhaal afstaat en een meer wetenschappelijke wijze van geschiedschrijven vertoont. Daarbij past volkomen het meer precies plaatsen der gebeurtenissen in het Egyptisch milieu.

Dat (bladz. 23) „de rechtsbepalingen in Hammurabi's wetgeving geheel overeenstemmen met hetgeen de Schrift aangaande de rechtsverhoudingen in het familieleven der patriarchen ons mededeelt", zou ik niet zoo gemakkelijk toestemmen. Daaraan zit meer vast dan onze auteur er van meent te weten door Dr. Jeremias. Ik hoop — wellicht binnen kort — deze belangrijke zaak aan een opzettelijk onderzoek te onderwerpen, doch voor 's hands kan hij mijn voorloopige onderstellingen leeren kennen uit hetgeen ik schreef in het *Tijdschrift voor Strafrecht*, deel XVI, 1904, *bladz.* 91 *v.*

En dat de historische betrouwbaarheid van het verhaal in Gen. 14 zou bewezen zijn door de gevonden inscripties, is toch werkelijk te veel geconcludeerd. Ik kan niet op alles ingaan en neem daarom de vrijheid onzen auteur nog eenmaal te verwijzen naar iets wat ik onlangs schreef, namelijk naar het slot van mijn opstel „Iets over Babel en den Bijbel" in *Onze Eeuw*, *Jan.* 1904.

Onjuist is toch ook de volgende argumentatie. Omdat Israël in de Oostmark van het beschaafde Egypte gewoond heeft, en ten Noorden van Kanaän de Hethieten woonden, van wie wij een op zilver gegraveerd of- en defensief verdrag hebben, daarom zou de voorstelling van Wellhausen af te wijzen zijn, dat dit Israël nauwelijks schrijven kon, geen litteratuur bezat en tot geen kunstwerk in staat was. Bovendien, Kanaän, waarin de Israëlieten trokken, was, blijkens de vondst te El-Amarna in het bezit van een hooge cultuur. — Maar de Gothen en Vandalen waren toch niet beschaafd, omdat zij in het overbeschaafde Romeinsche rijk vielen? En het wonen van Nomaden aan de uiterste Oostgrens van Egypte is toch geen waarborg voor beschaving van zwervende herdersstammen, zooals zij zichzelf in de Jozefs geschiedenis noemen? Men informeere maar eens in onze

Digitized by Google

dagen nog, hoe verre de rondtrekkende Bedouienen in beschaving en ontwikkeling achter staan bij de gezeten bevolking in wier midden zij zelfs verkeeren.

Nog ééne bizonderheid. Hoe Dr. Kuyper het zeker zwakste argument van Fried. Delitzsch omtrent het zuiver monotheïsme der Semieten, aan de theophore eigennamen uit Hammoerabi's tijd ontleend, voor zijn rekening heeft kunnen nemen, is mij een raadsel. Hij zegt ergens (bl. 21): „geen erger blinden dan zij die niet willen zien," Maar hier hebben we 't andere uiterste, naar ik geloof: omdat Dr. K. zoo gaarne een oorspronkelijk zuiver monotheïsme wil hebben, ziet hij iets, wat werkelijk niet bestaat. Fried. Delitzsch's hoofdargument is, dat er circa 2250 voor Chr. namen met *ēl* samengesteld gevonden zijn, en daaruit zou dan monotheïsme blijken. Doch dan zijn de oude Grieken ook monotheïsten geweest, die tal van eigennamen met Θεος samengesteld kunnen aanwijzen. Ja, gaat Dr. Kuyper voort, bladz. 31, „de belijdenis dezer Semieten zou geweest zijn: Jahve Ilu: De Heere is God." En dit alles steunt slechts hierop: dat sommige Assyriologen gemeend hebben dezen eigennaam te mogen lezen, die dan met den Hebreeuwschen naam Joël zou overeenkomen. Nu is het zeer de vraag, of zelfs Joël uit Jahve en El is samengesteld. En nog meer is het de vraag, of op de oude inscripties terecht Jahve-Ilu gelezen wordt. De meeste en de beste deskundigen lezen Ja-u-um-ilu, Ja-pi-ilu of Ja'-pi-ilu [1]). Doch aangenomen, dat Delitzsch gelijk heeft, dan gaat het toch niet aan dezen naam te vertalen: De Heere is God! Immers, in deze benaming „de Heere" voor *Jahve* bij onze Staten-Overzetters, op 't voetspoor der LXX, volgens het gebruik der Synagoge, ligt opgesloten de samenvatting van heel de Godsopenbaring in Israël, die dan toch aan die oude Semieten niet geschonken was. Hun Jahve zou — ook volgens prof. Green wellicht — dichter gestaan hebben bij den Jahve naar

1) K. A. T.², 1903, S. 468.

Digitized by Google

Wellhausen's voorstelling dan bij den levenden God der openbaring aan Mozes en de profeten gegeven.

Verdere bizonderheden laat ik ter wille van het korte bestek rusten, hoewel er meer is, waarover ik met den begaafden auteur van gedachten zou willen wisselen. Wij komen liever tot de hoofdzaak: evolutie of revelatie?

De rede begint met een uiteenzetting van wat de auteur onder revelatie en evolutie verstaat. Hier zegt hij veel goeds en veel juists. Hij is een te goed discipel van Calvijn om niet te weten, dat „openbaring" en „ontwikkeling" elkaar niet uitsluiten. Hij verwerpt dan ook blijkbaar beslist de voorstelling van de epigonen (helaas nog tot op onzen tijd bestaande!), die zoo ongeveer Adam, Noach, Abraham en Paulus, Petrus, Johannes hetzelfde laten gelooven. Ook geeft hij een klare voorstelling der evolutiehypothese, toegepast op het Oude Testament. Mocht men vinden, dat hij hier wat te schelle kleuren heeft gebruikt, men bedenke, dat het zijn doel is de consequenties van dit systeem te doen zien. Toch wil het mij voorkomen, dat Dr. K. hier wel eens slotsommen trekt, die de mannen, welke hij bestrijdt, zeker niet wettig zullen achten. Het Oude Testament b.v. naar hun voorstelling te noemen „één reusachtig falsificaat uit de priesterschool te Jeruzalem" (bladz. 18) gaat niet aan. K. moge zich dit beeld der geschiedenis uit Wellhausen's geschriften eigen gemaakt hebben -- Wellhausen zelf neemt het zeker niet voor zijn rekening.

Doch genoeg hiervan. Hoe stelt onze aftredende rector zich den stand van zaken voor? Links aanhangers der evolutiehypothese, rechts voorstanders der traditioneele inzichten, en in 't midden „Vermittlungstheologen". — Ik ben overtuigd, dat deze voorstelling van den stand der zaken onjuist is. Mij schijnt het toe, dat de in den grond der zaak deductieve manier van denken bij de mannen der Vrije Universiteit hen hier belet den waren stand van zaken te zien. Zij gaan uit van begrippen, definiëeren deze op keurige wijze, trekken er conclusies uit en zien dan rondom

Digitized by Google

zich, of en hoe de verschillende feiten zich in die loketjes laten passen. Doch de werkelijkheid spot hiermede!

Links teekent Dr. Kuyper een theologische (of liever „religionsgeschichtliche") richting, die de ontwikkeling schetst van een bloeddorstigen god der Kenieten tot den heiligen en barmhartigen God van Israël. Rechts ziet hij mannen, die een „Uroffenbarung" aannemen van den God van hemel en aarde, troebel geworden bij de volkeren, zuiver gehouden of opnieuw gezuiverd door den Geest des Heeren in Israël. En daartusschen in mannen der „Vermittlung", die tusschen die twee diametraal tegen elkaar overstaande beschouwingswijzen nog bemiddelen willen. Ik kan mij zoo levendig voorstellen, hoe mijn jongere ambtgenoot en zijn collegaas voor die laatste soort van godgeleerden toch eigenlijk, zooal niet een diepe minachting, dan toch een groot medelijden koesteren.

Maar ik moet toch verklaren, dat de mannen, op wie hij het oog heeft, die minachting niet verdienen en dat medelijden niet noodig hebben. Ja, als de groepeering der theologische richtingen van de mannen der nieuwe gereformeerde school juist ware, dan waren wij de beklagenswaardigste tobbers op wetenschappelijk gebied, welke men zich denken kan. Hoe dikwijls zijn wij niet reeds dood verklaard en uitgeluid! En toch, nu *begint* men met die dooden te strijden! Bewijst dit niet, dat de feiten met al die classificaties in strijd zijn?

Ik voor mij verklaar beslist mij van geen „Vermittlung" bewust te zijn. Ook acht ik het een gansch hopelooze zaak een bemiddeling te zoeken tusschen de twee uitersten „revelatie" en „evolutie", zelfs als ik die twee met minder scherpe trekken teekende dan de Amsterdamsche hoogleeraar doet.

Dr. Kuyper geeft de tegenstelling zeer juist aan op bladz. 13, als hij van de evolutietheorie in haar zuiversten vorm zegt, dat zij leert: „niet God daalt af, maar de mensch klimt op." Moest er gekozen worden tusschen de twee voorstellingen, zooals hij die geeft, ik zou geen oogenblik aarzelen aan zijn zijde te staan. Doch: tertium datur. Niet als „Vermittlung", maar als een eigen standpunt, een

Digitized by Google

standpunt, dat niet van begrippen, maar van de feiten uitgaat.

Op dat standpunt begint men met nauwkeurige, strenge exegese der boeken des Ouden Verbonds. Door die uitlegging wordt men gedrongen tot enkele onderstellingen, allereerst betreffende de onderlinge verhouding dier stukken. Zoo komt men tot een relatieve ouderdomsbepaling der bronnen. En toetst men die voorloopige hypothesen verder aan de geschiedenis, die men uit die bronnen leert kennen, dan ziet men die voorloopige onderstellingen niet alleen nader bevestigd, maar komt men ook boven de relatieve dateering uit, en vindt men een chronologische bepaling, welke een verrassend licht werpt op de geschieden is van Israël's litteratuur, zijn volkshistorie en zijn godsdienst.

Dat onderzoek heeft niets te maken met de evolutietheorie. Het is wel zoo, dat Vatke, George, Wellhausen en Kuenen voorstanders van die theorie waren en haar een niet gerechtvaardigden invloed vaak op hun argumentatie hebben geschonken, maar de hoofdargumenten staan of vallen hier niet mede. De geheele bewijsvoering kan geleverd worden buiten de evolutietheorie om. En altijd merkwaardig blijft het, dat Wilhelm Vatke, toen hij zag, dat zijn inzichten niet gedeeld werden, zooals hij die in zijn boek over Israël's godsdienst had uitéengezet, alles weêr introk in zijn *Einleitung*. Hij wilde dus niet handhaven datgene, waartoe hij op philosophisch-dogmatische gronden gekomen was, doch wat hij toen langs historisch- en litterarisch-kritischen weg niet kon volhouden.

En wanneer men thans nuchter de resultaten overziet en de chronologische orde der bronnen aanvaardt, zooals die in de school van Reuss, Kuenen, Graf, Wellhausen wordt aangenomen, dan zijn de feiten inderdaad niet gunstig voor de evolutie-theorie. Wat zien wij dan? Een openbaringsreligie in Israël geplant en gehandhaafd, tegen den zin en den wil des volks in. Die religie strijd voerende met wat ook in Israël van volksgodsdienst leefde in samenhang met oud-Semietisch polydaemonisme. Maar ook in militante hou-

Digitized by Google

ding tegenover hetgeen er van Kanaänietischen godsdienst, of uit Babel en Egypte insloop. In 1898 heb ik in mijn rectorale oratie „Jahvedienst en Volksreligie in Israel" dat alles uitvoerig uiteengezet. Het is mij sinds nog niet gebleken, dat dit betoog onhoudbaar is.

Met deze beschouwing is men geen „Vermittler", maar neemt men kloek positie op het standpunt der feiten, en *zoekt* men naar de begrippen omtrent „openbaring". Daarmede zijn we vooreerst nog niet gereed. Maar tot een renovatie van 't begrip „openbaring" zal het moeten komen [1]). Van hun kant hebben de mannen der Vrije Universiteit tot dusverre hun plicht gedaan. Misschien wat krasser dan noodig was. Maar voor de objectiviteit der Godsopenbaring zijn zij in de bres gesprongen. Was het roepen van hun „Heraut" menigmaal wat scherp — misschien was het noodig, we zijn nu eenmaal wat hardleersch. Doch thans wacht ook hun een ander werk: ze moeten uit de sfeer der begrippen tot die der feiten overgaan. Op dat gebied moet het tusschen protestantsche theologen tot „Verständigung" komen. En ik erken met blijdschap, dat het mij aangenaam was Dr. H. H. Kuyper op dit terrein te ontmoeten.

Maar dan moet hij met de feiten meer ernst maken dan hij tot nu toe gedaan heeft. Hij heeft veel gestudeerd en beschamend veel doorgewerkt van wat tot zijn eigenlijk studievak niet behoort. Men valle hem dus niet al te hard. Maar de waarheid gebiedt te zeggen, dat hij den werkelijken stand van het kritisch vraagstuk betreffende het Oude Verbond niet goed ziet, en dat hij van vele „Babylonische" zaken niet precies genoeg op de hoogte is.

Laat mij dit laatste ten slotte nog even toelichten. Op bladz. 37 vv. verklaart K., dat Gen. 1 met de Chaldeeuwsche kosmogonie niets te maken heeft. Ook dat er van Gen. 2

---

1) Verg. Dr. Riemens Jr. en Ds. A. H. den Hartog, in *Theol. Studiën*, afl. 6, 1903, bl. 397 en 409 en mijn opstel *De openbaring in Israël* in het Februarinummer der *Stemmen voor Waarheid en Vrede*, 1904.

Digitized by Google

en 3 in Babel geen parallelen gevonden zijn. Dat is slechts betrekkelijk waar. Een grondige bestudeering der nieuwere commentaren, van Dillmann af, zal hem dit wel eenigszins anders leeren. Zóó gemakkelijk als hij dit doet, laten zich de parallelen uit Babel niet op zijde zetten.

Meer nog. Op bladz. 38 komt hij tot het Zontvloedverhaal. Daar is de overeenkomst met 't Babylonische hem toch te sterk. Doch wat doet hij nu? Hij zegt: dit stuk is gevonden in de ruïnen van Assurbanipal's bibliotheek en dateert in zijn tegenwoordigen vorm eerst uit 650 vóór Chr. Nu had hij er toch bij moeten weten en zeggen, dat Assurbanipal een bibliotheek heeft aangelegd door copieën te laten maken van stukken, welke toen wel 1600 jaren oud waren. En nu wil hij het voorkomen van dergelijke verhalen bij andere volkeren dan Israël verklaren uit een gemeenschappelijke heugenis van die groote ramp overal bewaard.

Als K. eens goed de nieuwe commentaren raadpleegt en bovenal het Babylonische Zontvloedverhaal eens aandachtig bestudeert, zal hij zien, dat dit niet aangaat. Ook het Babylonische Zontvloedverhaal, evenals dat over de Schepping, is meer kosmogonisch dan historisch.

Onze auteur zal meer nog dan tot dusverre rekening moeten houden met het goede beginsel door hem zelf verdedigd op bladz. 39, dat de menschelijke ψευδος door Gods Geest in Israël is uitgezuiverd. Hoe meer hij dit doet, hoe minder hij onhoudbare stellingen behoeft te verdedigen als deze: dat de parallel van ons Bijbelsch Zontvloedverhaal in Babel gevonden onzuiver geworden traditie zou zijn. Het traditioneele in dit verhaal, ook m. i. aanwezig, is er zeer zeker secundair.

En dan zal hij ook zijn onhoudbare hypothese eener „Uroffenbarung" laten varen. De Schrift, goed gelezen, verplicht daartoe niet. Hij leze er Oettli[1]) en Giesebrecht[2]) maar eens op na. Dat er een voorbereidende openbaring vóór Mozes geweest is, leert de Schrift. En dat neem ik

1) Kampf um Babel und Bibel.
2) Friede für Bibel und Babel, 2ter Exkurs.

Digitized by Google

aan, ten spijt van Kuenen's spot er mede. Doch dat is iets anders dan wat de oude theologen wilden en Dr. K. op hun voetspoor voorstaat. Meer studie van de Schrift en eerst in de tweede plaats van de dogmatiek zal op den duur de Protestantsche theologen bij elkaar brengen, die nu vaak als voor- en tegenstanders van Gods waarheid worden beschouwd.

Groningen, 29 Dec. 1903. G. WILDEBOER.

FRIDERICUS SCHULTHESS, *Lexicon Syropalaestinum*, Berolini, MCMIII. Prijs M. 10, gebonden M. 12; XVI en 226 bladzijden.

Van bovengenoemd boek kan in ernst getuigd worden, dat het in een leemte voorziet. Aan Syrische lexicographie was tot voor korten tijd door de oriëntalisten nog weinig gedaan. Tegenover de Arabische en Hebreeuwsche woordenboeken en thesauri maken de Syrische nog een pover figuur. Tot vóór weinige jaren was er geen ander Syrisch woordenboek verkrijgbaar dan de afzonderlijke uitgave van het Syrische gedeelte uit Castellus' *Lexicon Heptaglotton*, 1669, dat men met 50 à 60 Mark moest betalen. Thans bezitten wij eindelijk den thesaurus van Payne Smith en sinds 1895 het handwoordenboek van C. Brockelmann, te Berlijn bij Reuther und Reichard verschenen.

Voor de wetenschappelijke beoefening der Syrische taal is het geen ramp geweest, dat eerst zóó laat de lexicographie goed ter hand genomen is, al was het voor hen, die 't Syrisch wilden leeren, verbazend ongemakkelijk. Als men eens nagaat hoeveel ballast van harmonistiek tusschen homonyme wortels de Hebreeuwsche woordenboeken vaak tot op den huidigen dag medesleepen, zal men met mij overtuigd zijn, dat het ten leste zelfs een zegen geacht mag worden, dat eerst tegen het einde der 19e eeuw de lexicographie voor 't Syrisch begonnen is.

Een man berekend voor zulk een taak is Fr. Schulthess. Dat heeft hij o. a. bewezen door zijn *Homonyme Wurzeln*

Digitized by Google

im Syrischen, Berlin 1900 [1]). Het mag zijn, dat hij daar een enkele maal wat ver gaat in het aannemen van verschillende stammen, b. v. van acht verschillende stammen ערב — in elk geval is dit uiterste te verkiezen boven de booze harmonistiek, welke liefst uit één grondbeteekenis door allerlei kunsttoeren alle mogelijke beteekenissen weet af te leiden.

Ook de voorrede van zijn *Lexicon Syropalaestinum* doet al dadelijk den zaakkundigen auteur kennen, die het „festina lente" tot lijfspreuk heeft. Had Gustav Dalman in zijn *Grammatik des jüdisch-palaestin. Aramäisch* (1894) [2]) dit beter betracht — hij zou niet beweerd hebben, dat het Syropalaestijnsche dialect meer met het Galileesch dan met het Judeesch verwant ware. Zooals men weet is Dalman's levensdoel dat Galileesche dialekt te leeren kennen, ten einde in staat te zijn de woorden van onzen Heer in de oorspronkelijke taal over te zetten, waarin de Heer ze zelf heeft uitgesproken. Sedert 1898 hebben we van hem het eerste deel van *Die Worte Jesu*, maar het tweede deel, dat ons de eigenlijke retroversie der Logia geven zal, laat nog op zich wachten. Uit het najagen van dat levensdoel van Dalman verklaart zich al licht, dat hij het Galileesche dialect ook wel eens dáár vindt, waar een ander, en te recht, het niet ontdekken kan.

Wat is dan die Syropalaestijnsche tongval? Deze onderscheidt zich van het gewone Edesseensche dialect door enkele eigenaardigheden. De meest bekende is, dat de 3e pers. sing. van het imperfectum de *jod* heeft (zooals in 't Hebreeuwsch) i. p. v. de *nun* (zooals in 't Edesseensch). Voorts nog andere eigenaardigheden en, zoo mogelijk, nog grooter afhankelijkheid van het Grieksch [3]).

Die afhankelijkheid zal grootendeels verklaard moeten worden uit den oorsprong der bronnen, waaruit wij dit

---

1) Verg. mijn recensie in *Museum*, Juni, 1900, col. 111—113.

2 S. 33 ff.

3) F. Schwally, *Idiotikon des christlich-palästin. Aramäisch*, 1893,

Digitized by Google

dialect kennen. Die bronnen zijn in hoofdzaak *lectionaria*, inzonderheid van de evangeliën [1]). En deze blijken uit het Grieksch vertaald te zijn.

Zelfs mannen van gezag op dit gebied hebben hierover wel eens anders geoordeeld. Zij meenden — en werkelijk lag deze onderstellieg wel eenigszins voor de hand — dat we in die lectionariën de overblijfselen van Arameesche evangeliën hadden, die de grondslag van onze Grieksche konden zijn. Vooral betreffende het evangelie van Mattheüs trok men gereedelijk deze conclusie, omdat men hier meende gesteund te worden door de overlevering van den ouden Papias. Graaf Miniscalchi-Erizzo hield den tekst van den *Hierosolymitanus* voor ouder dan de *Pesjito*, want — zoo meende hij — toen de nationale Bijbel der Syriërs eenmaal bestond, kon er geen behoefte meer bestaan hebben aan een overzetting in het Palaestijnsch-Syrisch. Doch Mrs. Lewis heeft er te recht op gewezen, dat de Pesjito in de eerste eeuwen wel gezag had bij de Monophysieten, doch dat zich in Palaestina de orthodoxe Melkieten bevonden. Al is niet te ontkennen, dat hier en daar de lectionariën een ouder teksttype vertoonen dan de Pesjito, in hun geheel zijn zij niet ouder dan deze, maar zeer waarschijnlijk jonger en in elk geval zijn zij naar de Grieksche evangeliën vervaardigd [2]).

Wat nu de taal betreft, behalve in grammatikale vormen wijkt het Palaestijnsch-Syrisch ook in woordenschat van het Edesseensche af. Vandaar, dat een afzonderlijk woordenboek van dezen tongval geen overtollige weelde is. En Schulthess is er de man niet naar om door fantaisiën of vooropgestelde meeningen zich te laten afbrengen van den goeden weg van rustig, objectief onderzoek.

Zelfs Lagarde heeft eens gezegd, wat zijn weduwe na zijn dood heeft medegedeeld, „dass der Dialect dieser [Syro-Palaest.] Uebersetzung derjenige sei, den Jesus selbst gesprochen". Hiervan zegt prof. A. Meijer te recht: „Das

---

1) Zie den *conspectus fontium* bij Schulthess, p. VII sq.

2) Verg. hierover verder van mijne hand *Theol. Tijdschr.* 1899, bl. 455–461.

Digitized by Google

ist gewiss cum grano salis zu verstehen: Lagarde wird den Unterschied der Jahrhunderte und des Orts wohl ermessen haben" [1]). Alle invloed niet alleen van het Grieksche origineel, maar ook alle andere invloeden van de kerktaal moeten in rekening gebracht worden. Kerkelijk gebruikelijke termen, onder invloed van 't Edesseensch Syrisch en van 't Hebreeuwsch uit het Oude Testament hebben hun invloed geoefend. Om het „wirklich gesprochene Idiom" te leeren kennen moet men van de Arameesche kerktaal van Palaestina een zeer voorzichtig gebruik maken. Tot op de heerschappij van den Islam is dat Arameesch de kerktaal in het Heilige Land geweest. Welk een lange geschiedenis! Eerst als men met het geduld en de veelomvattende kennis van een Dalman het Galileesche dialekt heeft opgediept uit den Palaestijnschen Thalmud, kan men met groote voorzichtigheid enkele gegevens ook uit die lectionaria halen.

Schulthess' lexicon beoordeelen kan alleen hij, die het langen tijd bij de lectuur van Syro-palaestijnsche teksten kritisch gebruikt heeft. Daartoe is schrijver dezes op 't oogenblik niet in staat. Daarom volsta deze aankondiging en een dankbetuiging voor het verdienstelijk werk, dat de auteur geleverd heeft. Hij zij overtuigd, dat allen, die te beginnen met het 4e deel van de *Anecdota Syriaca* van onzen J. P. N. Land — zoo te recht door Schulthess geeoemd „vir doctus et sagacissimus" — Syro-palaestijnsche geschriften gaan lezen, dankbaar en met groot vertrouwen zijn lexicon daarbij zullen gebruiken.

---

1) *Jesu Muttersprache*, 1896, S. 155.

Groningen, 6 Jan. 1904. G. Wildeboer.

Digitized by Google

De Clemens-Roman. Tweede deel. Wetenschappelijke behandeling door Dr. H. U. Meyboom. Groningen, J. B. Wolters, 1904. *f* 3.50.

In 1902 verscheen het eerste deel van het boven genoemde boek, behelzend eene synoptische vertaling van den tekst, die ik aankondigde Theol. Studiën 1903, bl. 81—86. Thans wordt ons het tweede deel aangeboden, waarin o. a. de samenstelling, de gebezigde bronnen, tijd en plaats van vervaardiging, de beteekenis voor de Dogmengeschiedenis van den bedoelden Clemens-roman worden uiteengezet. De z.g. inleidingskwesties worden hierbij kort en duidelijk ter sprake gebracht.

Wie eenigszins met deze litteratuur vertrouwd is, weet, dat hier zeer ingewikkelde kwesties behandeld worden, en dat men zich niet vleien moet, na het reeds daarover geschrevene veel licht te zullen ontsteken. Van hunne gebezigde bronnen geven de redactoren der Clementinen geen verslag en aangaande hunne wijze van werken laten zij ons in het onzekere. Daarenboven bezitten wij van de Clemens-litteratuur geenen betrouwbaren tekst. De Recognitiones kennen wij slechts uit eene vertaling van Rufinus. Eene nieuwe uitgaaf van de Recognitiones wordt voorbereid door Richardson, die op de vergelijking van vele Hss. rusten zal. Het moge mijnen geëerden ambtgenoot eene teleurstelling geweest zijn, dat hij tot den oorsprong van deze litteratuur niet dieper door kon dringen, wij zijn er hem dankbaar voor, dat hij gaf wat hij bezat, en het reeds bekende op heldere, degelijke wijze mededeelde.

De verwantschap van de Homiliën en de Recognitiones

Digitized by Google

heeft men trachten te verklaren, door het eene geschrift afhankelijk van het andere te houden. Volgens Hilgenfeld (Die Clem. Recogn. und Hom. 1848) zijn de Homiliën afhankelijk van de Recognitiones, volgens Uhlhorn (Die Homilien und Recogn. des Clemens Romanus, 1854) is de verhouding juist omgekeerd.

In mijne Gesch. B. N. V. bl. 434 gaf ik als mijn gevoelen te kennen, dat de Homiliën en Recognitiones bewerkingen zijn van een of meer oorspronkelijke geschriften, waarvan de oorspronkelijke vorm voor de Homiliën den naam van Κήρυγμα(τα) Πέτρου kan gedragen hebben, en voor de Recognitiones een familieroman van Clemens geweest kan zijn. Meyboom komt bl. 69 tot het resultaat, dat de Homiliën, zooals zij voor ons liggen, niet het origineel geweest kunnen zijn voor de Recognitiones. Maar een aan onze tegenwoordige Homiliën zeer nabij komend exemplaar in zijn geheel of in zijne samenstellende deelen zou zeer goed voor de vervaardiging van de Recognitiones als origineel dienst hebben gedaan. Daarnaast evenwel zou de redactor ook eene bron gebezigd hebben, die overeenkomt met wat wij vinden in eenige bladzijden van Eusebius' Praeparatio evangelica (VI, 10, 6) en den dusgenaamden dialoog van Bardesanes „De fato". Eene derde bron zou moeten worden aangenomen voor wat wij vinden over de wijze, waarop Petrus de schepping beschrijft, de geschiedenis des verschillende menschengeslachten (I, 27—41), de teekening van den strijd tusschen Jodendom en Christendom en de mishandeling van Jacobus door den vijandigen mensch (I, 42—71).

Wat de plaats en den tijd der vervaardiging van de Clementinen betreft, bepaalt Meyboom zich tot het meedeelen van de gevoelens van anderen, en eindigt met een „non liquet". Ik voor mij geloof, dat wij het dichtst bij de waarheid zijn, als wij o. a. met het oog op de gegeven bestrijding van het Marcionitisme deze geschriften in de tweede helft der 3e eeuw stellen en ze niet in Rome, maar in Oost-Syrië plaatsen. De afwijkingen van de leer der wordende katholieke kerk zijn te talrijk, dan dat wij ze aan zuiver katholieke Chris-

Digitized by Google

tenen zouden kunnen toeschrijven. Wij zijn in den kring van Gnostisch-Judaïstische menschen, die over het O. T. eigenaardige beschouwingen hadden en verwantschap toonden met de Ebionieten. Aan ascese waren deze mannen niet vreemd. Aan wasschingen en onthouding van vleeschgebruik hechtten zij groote waarde. Met ongedoopten mocht men geen tafelgemeenschap hebben. Van den eed moest men zich onthouden. De onderscheiding tusschen ingewijden en niet-ingewijden werd gemaakt. Wonderlijke beschouwingen van de astrolatrie werden bestreden, maar geheel aan de invloed daarvan wisten de redactoren der Clementinen zich niet te onttrekken. Over de wijze, waarop God zich openbaarde, werden voorstellingen gehuldigd, die mij Gnostisch lijken.

Onder het masker van Simon magus wordt niet Paulus, maar Marcion bestreden. Paulinische brieven waren bekend en werden in hunne betrekkelijke waarde erkend. Slechts in één opzicht werden zij door de Homiliën fel bestreden, voorzoover zij de autoriteit van Petrus en het door hem gepredikte Christendom afbreuk deden.

Duidelijk doet het protest van Hom. 17 zien, dat de oorzaak daarvan te zoeken is in het feit, dat de bestreden secte of secten zich op de Paulinische brieven als op eene autoriteit beriepen. De *inimicus homo* van Recogn. I, 70, 71 kan op Paulus zien en wel op Paulus vóór zijne bekeering.

Niet het minst interesseerden mij van Meybooms boek het vierde en het zesde hoofdstuk, waarin over de geloofs- en zedeleer van de Clementinen en de beteekenis daarvan voor de geschiedenis van de Theologie, bepaald voor de Dogmengeschiedenis gehandeld wordt. Ook over den romanvorm van de Clementinen werden interessante dingen medegedeeld naar aanleiding van het boek van Erwin Rohde, Der griechische Roman und seine Vorläufer, 1876. — Mag ik op enkele drukfouten wijzen, dan noem ik bl. 127, waar men leze ἔλαττον, bl. 185, l. ἀεί, bl. 186, l. θεόν, bl. 200, l. υἱός, bl. 200, l. ἐκπορευόμενον. Op de laatst genoemde bl. werd ὑποστάσεσιν verkeerd afgedeeld. De schrijver van het boek

Digitized by Google

over de „Geschichte der Logosidee" is Anathon Aall (zie bl. 201). *Pentateuch* is vrouw. (zie bl. 205). Onbenut (bl. 234) is een Germanisme. Beter is te spreken van de leerlingen van Johannes dan van de Johannes-jongeren (bl. 203). De opmerking over de te verschijnen werken van Bousset en Waitz komt tweemaal voor, ééns in de voorrede en ééns bl. 269.

Mijn laatste woord moet een woord van hulde zijn aan Prof. Meyboom voor zijne „wetenschappelijke behandeling", die den naam, welken hij zelf daaraan gaf, ten volle verdient. Er behoort moed en volharding toe, om deze soms moeilijk verstaanbare en niet altijd boeiende en opwekkende stof te verwerken.

Das Evangelium Marci übersetzt und erklärt von J. Wellhausen, 1903. *f* 2.60.

Met eenige verrassing ontvingen wij deze studie van den bekenden Hoogleeraar, die zich door zijne Oud-Testamentische en Arabische studiën eenen wel verdienden naam gemaakt heeft. Als beoefenaar van N. T.ische studiën kende ik hem nog weinig. Het boven genoemde boek is een zuiver commentaar zonder isagogische opmerkingen. Daar Wellhausen niet elders zijn gevoelen over de samenstelling van het tweede evangelie gepubliceerd heeft, waarnaar hij hier zou kunnen verwijzen, verwondert het ons, dat wij hier niets daarvan vernemen. Wellhausen verdeelt de stof in paragrafen, behelzend eene inleiding op het evangelie (Mk. 1 : 1—8) en dan verder: Jezus in Kapernaüm, Jezus op de rondreis, Jezus op weg naar Jeruzalem en Jezus' lijden. Eerst geeft hij van eene pericoop eene vertaling en dan korte, exegetische opmerkingen. Van studiën op het gebied der tekstkritiek bemerken wij niet veel. Welken tekst legt Wellhausen aan zijne vertaling ten grondslag? Ik weet het niet. Alleen bemerken wij, dat hij cod. D en de Syr. vert. geraadpleegd heeft. In

Digitized by Google

tegenstelling met het tegenwoordige streven, o. a. van Thumb en Deissmann, om in de κοινή zoo weinig mogelijk Arameïsmen aan te nemen, waarbij eene zekere overdrijving niet valt te miskennen, brengt Wellhausen herhaaldelijk Arameïsmen ter sprake. In dit opzicht is zijn boek zonder twijfel van beteekenis. Zie b.v. Mk. 5:41 (S. 43, 44), waar de foutieve lezing van D ραββι θαβιτα waarschijnlijk uit ραβιθα ραβιθα verklaard moet worden, dat oorspronkelijker zou zijn dan het gelijkluidende ταβιθα.

Dat vss. 2, 3 van Mk. 1 in dit verband bezwaren geven, ziet Wellhausen goed in, en daarom houdt hij ze voor later ingevoegd. Minder nauwkeurig vind ik, dat hij Mk. 1:8 ἐβάπτισα door: *ik doop* vertaalt en dit als „semitisch" verklaart. Had Mk. *ik doop* bedoeld, dan zou hij evenals Mt. en Lk. het Praesens gebruikt hebben. Mij dunkt, met ἐβάπτισα wordt Johannes' taak als vervuld voorgesteld tegenover de komst van den Messias. Onnauwkeurig is de vertaling van ἐν σοὶ εὐδόκησα 1:11 door: „dich habe ich erwählt." Voor zich uitkiezen is ἐκλέγεσθαι, en εὐδοκεῖν ἐν = een welgevallen in iemand hebben. Mk. 1:10 voegt Wellhausen εὐθύς in zijne vertaling bij het Participium (ἀναβαίνων).. M. i. terecht. In zijne verklaring evenwel zegt hij, dat het bij het hoofdwerkwoord (εἶδεν) behoort. Dit is niet consequent. Gaarne geef ik toe, dat in het O. T. geen groot verschil bestaat tusschen יָדִיד en יָחִיד, en בְּכוֹר zakelijk hetzelfde beteekent. Maar daarom mag men niet met Wellhausen S. 6 ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός verklaren door: „mijn bevoorrechte zoon". Deze uitdrukking beteekent in het Grieksch niet: mijn lieve zoon zooals W. schrijft, maar mijn geliefde zoon. Onjuist is ook, dat volgens Mk. 1:11 Jezus bij den doop tot Zoon Gods *wordt*. Er staat σὺ εἶ ὁ υἱός μου, d. i. gij *zijt* mijn Zoon. Een feit wordt geconstateerd, maar geen genesis of wording beschreven. Ook begrijp ik niet, dat de Heilige Geest eene hypostase is uit God, zooals blijken zou uit het feit, dat Hij in den vorm eener duif op Jezus kwam, gelijk Lk. zegt. De beeldspraak van de duif, later uitgewerkt tot den vorm eener duif, heeft niets met eene hypostase te maken. — H. 2:10

Digitized by Google

zegt W., dat *de Zoon des menschen* eene aanduiding van Jezus als Messias is. Zoo althans zou de evangelist deze uitdrukking verklaard hebben. Jezus evenwel zou, daar in het Arameesch *Zoon des menschen* gewoonlijk niet meer dan *mensch* beteekent, eenvoudig hebben willen zeggen, dat de mensch op aarde zonden mag vergeven, als tegenstelling met het gevoelen, dat slechts God in den hemel het mocht doen. Deze exegese is niet gelukkig. Tegenover den mensch op de aarde zou men hier verwachten den mensch in den hemel, niet God in den hemel. Dat de Messias in het voleindigde Messiasrijk uit Gods naam de zonden zou vergeven, was het gemeenschappelijk geloof van Jezus en zijne tegenstanders. Maar dat de Messias ook in het heden recht had, de zonden te vergeven, wilde Jezus zijnen tegenstanders leeren. Bij de exegese van W. zouden de Farizeërs Jezus terecht van Godslastering beschuldigd hebben.

Ik kan ook Wellhausen volstrekt niet toegeven, dat Mt. 9:8 in τοῖς ἀνθρώποις de juiste opvatting bewaard zou zijn. De evangelist geeft daar volkomen terecht het gevoelen van de scharen weer, die Jezus voor een gewoon mensch hielden, en zich verbaasden, dat Hij eenen lamme kon doen wandelen, m. a. w. dat God zoodanige macht den menschen — plur. van de soort — gegeven had. Mk. 2:27, 28 is een leerzaam voorbeeld, hoe ὁ ἄνθρωπος en ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου van elkander onderscheiden worden. — Weinig instemming zal W. met zijne bewering vinden (S. 146), dat het tweede evangelie Mk. 16:8 eindigt. Ik begrijp niet, hoe dit uit Mk. 16:4 volgen zou en het tegendeel niet blijkt uit 16:7. Daar wordt eene verschijning in Galilea aangekondigd, die niet plaats heeft. Hoe aannemelijk is het gevoelen, dat het tegenwoordige slot van het tweede evangelie, in welke redactie dan ook, het oorspronkelijke slot heeft moeten vervangen, waarin wel van die verschijning melding gemaakt werd.

Utrecht, 7 Jan. 1904. J. M. S. Baljon.

Digitized by Google

De propheet Maleachi. Bijzondere Canoniek en Exegese. Diss. van J. C. DE MOOR, Th. Dr aan de Vrije Universiteit, 1903.

Door allerlei had ik voor den komenden winter aanleiding om mij weer eens bezig te houden met de na-exilische profeten. Vanzelf dat mij hierbij welkom was de dissertatie, hierboven genoemd. Zulk een geschrift, waarvan men verwacht dat het „up to date" is en „vele zaken in een kort bestek" samenvat, zou, dacht ik, juist iets zijn voor predikanten als ik, die voor détailstudie geen tijd hebben en die toch gaarne weten van hetgeen er omgaat op het terrein der Theologie.

Ter aankondiging van dit proefschrift, dat verscheen bij de firma Kirberger en Kesper te Amsterdam (prijs *f* 1.90), eenige opmerkingen.

Gelijk het zich verwachten liet van een kweekeling der V. U., is veel in den opzet van dit boek naar de Encyclopaedie van Dr A. Kuyper. Komen wij straks even terug op het tweede deel der bijzondere Canoniek, door den S. genoemd „het onderzoek naar den *goddelijken* factor in Maleachi's godsspraken", in dat naar den *menschelijken* factor verdient m. i. de aandacht wat Dr de M. aanvoert om den naam van Maleachi te verklaren als verkorting van „Maleachja, d. i. de bode van Jahve". En misschien had hij deze meening nog iets duidelijker kunnen maken, indien hij niet met Kuenen ook had vertaald: „de bode", maar steeds kortweg: „bode". Aldus vertaalt Köhler dezen naam uit Abrabanels praefatio ad Ezechielem, waar A. een poging doet om aan te toonen dat de naam van een profeet is als

Digitized by Google

de korte inhoud van diens profetie [1]). Dan blijkt ook beter het onderscheid tusschen M. en dengene, dien Jahve in het bijzonder „Mijn bode" noemt. Want M. maakt toch zichzelf niet tot den inhoud zijner getuigenis. Bovendien geeft von Orelli bij deze verklaring nog de gissing, dat — bij de erkenning van „die Geschichtlichkeit" van den persoon en den naam van M. — deze dien kan hebben gekregen eerst met zijn roeping tot „den Botendienst Jahve's" (vgl. Hag. 1 : 13) [2]).

Bij de pogingen om den tijd van het ontstaan van profetie en geschrift te bepalen, beproeft de S. dien te stellen tusschen Nehemia's eerste en tweede stadhouderschap. Of iemand, die op de hoogte is van de verschillen hierover, deze bewijsvoering afdoende zal achten, weet ik niet. Van het historisch milieu, waarin de profeet optrad, heeft toch de S. ons niet zoo heel veel meegedeeld.

Over het algemeen is in deze dissertatie stijl en taal en belezenheid breed, en de S. doet af en toe nog al hoog tegenover hen, die wij nu maar zonder nadere onderscheiding zullen noemen „de Critische School" (bl. 15, 16, 49, 99, 35, 106 enz.). 't Zou dit geschrift waarlijk niet ontsierd hebben, indien Dr de M. zijn opmerkingen aan hun adres anders had gezegd. Is het inderdaad noodig dat iemand als „defensor fidei" optreedt, dan zal hij dit moeten zijn door de degelijkheid zijner studie, en niet door stekeligheidjes.

Bl. 65—166 bevatten de exegese.

De S. doet zijn best om eerlijk exegeet te zijn, en anders niet. Met Hoofdst. 3, waarbij hij zegt dat hij in 't vervolg „thetisch" en niet „polemiseerend" te werk zal gaan, wordt de exegese m. i. nu en dan parafrase. Wat M. schrijft en bedoelt, wil hij ons te verstaan geven. Van conjecturaalcritiek is hij hierbij alles behalve een vriend.... En andere vertalingen dan de Septuagint schenen hem bij zijn werk niet direct bij de hand te zijn... Rustig geeft hij zijn meestal heldere uitlegging van den textus receptus. Dus van critisch

1) Sacharja, 1861, blz. 7.

2) Strack und Zöckler, Kursgef. Komm. Alt. Test., V, 1888, bl. 403.

Digitized by Google

apparaat om den oorspronkelijken tekst te vinden (Dr A. Kuyper, Encyclopaedie der H. Godgeleerdheid III, bl. 61 verv.) maakt hij weinig of geen werk. Vooral bij de eerste twee capita deelt hij ons veel, zeer veel mee van wat anderen exegetiseerden. Hierbij dacht ik, al lezende, aan het Vorwort van Bernh. Weiss op het Matthäus-Evangelium[9]: „Es ist dem Meyerschen Kommentar oft zum Vorwurf gemacht worden, dass er zuviel Ballast mit sich führe", en ik paste dit ook toe op dezen „Moorschen Kommentar". De poging om ons den textus authenticus te doen kennen, en ons dien uit te leggen, zou zeker van meer beteekenis zijn geweest dan het opslaan van allerlei oude commentaren.

Ten bewijze van de belangstelling, waarmede ik de exegese las, geef ik enkele mijner aanteekeningen.

Bij Mal. 1 : 4 is m. i. geen nadruk gelegd op de woorden: „het land der boosheid". Hierbij schreef Orelli terecht dat zoo Gods „Groll" tegen Edom, dat Hij verwierp, terwijl Hij Israël verkoos, „kein ethisch unbegründeter ist" (vgl. Sach. 5 : 8)".

Dan mag gevraagd worden, waarom juist M. — evenals Haggai en Zacharia — de uitdrukking Jahve Zebaoth telkens gebruikt. De S. zeide wel: „Het scheen mij niet noodig aan dit woord een bijlage te wijden", en hij verwees naar litteratuur, doch hiermede is hij niet klaar. De bijlage zij hem gegund, maar wat is de reden — zoo is van zelf de vraag —, die M. er toe had? Daarvan had ons zijn uitlegger iets behooren te zeggen. Het gebruik van den Naam is een karakteristiek der Bijbelschrijvers. Trouwens, dit ter zijde laten van woord-verklaring is een zwak dezer dissertatie. De S. doet niet veel moeite om van uitdrukkingen als b.v. תורה en ברית de zegelen te ontsluiten. En dit viel mij, een leerling van Prof. J. J. P. Valeton te Utrecht, bijzonder op. Deze besprak die bij de exegese steeds uitvoerig [1]). En door

---

1) Men herinnere zich diens artikelen: Het kennen van God, volgens de boeken des O. V.; Den Israëlitischen Godsnaam; Beteekenis en gebruik van het woord Thorâ in het O. T., in de *Theol. Stud.* te vinden, en diens

Digitized by Google

de toepassing er van komt de inhoud van een Bijbelboek zoo goed uit. Van Calvijn b.v. is het dan ook een der groote verdiensten, dat hij dit telkens doet, en het maakt de lezing zijner commentaren zoo vruchtbaar.

Of bij de uitlegging van Mal. 1 : 11 de uitdrukking „aan alle plaatsen" tot haar recht komt, betwijfel ik. Ik volg nu maar de vertaling van Dr de M.: „en aan alle plaatsen zal Mijnen Naam brandoffer, en zulks reine offergave, gebracht worden". Welnu, is het e mente profetae dat overal, en niet slechts op Jahve's altaar te Jeruzalem, de offers zullen rooken? En hij ijvert zoo voor de reinheid er van!

In Mal. 2 : 10 wordt de eerste zinsnede: „Hebben wij niet allen éénen Vader?" in verband gebracht met Abraham. Een bekende verklaring. Ook een, die geoorloofd is? Ik meen dat hier Mal. 1 : 6 aanwijzing genoeg geeft, en daar noemt Jahve zich Israëls Vader (vgl. o. a. Jes. 63 : 16, 64 : 8).

Bij Mal. 3 : 1 wordt gezegd, dat dit vers blijkens Luc. 1 : 26 en vooral blijkens Jezus' eigen uitlegging bij de Synoptici een heldere profetie is van Johannes den dooper, op wiens komst reeds in Jes. 40 : 3 was gezinspeeld. Hierom kon er staan: „Mijn Bode", wat anders een weinig vreemd zou klinken, wanneer nooit van het voorafgaan eens wegbereiders tot het volk was gesproken". Maakt de S. zich van dit „een weinig vreemd" niet „een weinig vreemd" af? Leefde de profetie inderdaad zoo in het hart des volks, dat hetgeen in Jes. 40 : 3 staat, nu aanstonds bij Maleachi's woord in den geest opkwam? Ik zou ter verklaring liever denken aan het volksgeloof aangaande Elia, den ten hemel gevarene, wiens persoonlijke terugkeer werd verwacht (4 : 5).

Trouwens, in heel dit vers vind ik veel gewrongens. Later wordt er bij deze „exegese" beweerd: „Op den Voorlooper volgt de Heere Zelf, de ארון van 1 : 6. Blijkbaar is hier God zelf bedoeld, ook in terugslag op 2 : 17." Doch dan

---

opstellen over ברית in het *Zeitschr. f. ATl. Wissensch.*, 1892, XII en 1893, XIII ens.. De waarde van deze methode bleek me op nieuw, toen ik onlangs, naast Valetons Psalmen I, die van Calvijn las.

Digitized by Google

begrijp ik o. a. niet — naast het aangehaalde uit B. de Moors Commentarius perpetuus in J. Marckii Compendium — wat het beteekent dat hier „de Messias, de Engel des Heeren en God zelf spreken uit éénzelfde bewustzijn", zooals de S. met Dr A. Kuyper zegt. Ik ben waarlijk niet bevreesd om te erkennen dat ook de geschriften van het O. V. getuigenis geven van een veelheid en volheid des levens in God. En ik geloof b.v. dat bij Ezechiël in het zelfstandig optreden van den כבוד יהוה en van den רוח kostelijke gegevens zijn voor de leer des Bijbels aangaande het wezen Gods. Maar — afgezien van de vraag, of de אדון van vs 1 en de „Bode des Verbonds" niet parallel staan — deze „engel" des Heeren, die Mijn bode is, die Elia is, welke komen zal, gaat het aan om hem op éénzelfde lijn te stellen met Jahve zelf en met den מלאך הברית, zijn plaatsvervanger in den tempel?

Zoo geloof ik ook niet dat M. tot Dr de M., in betrekking tot H. 1 : 5, zou zeggen: „Juist, wat gij zegt, had ik op het oog". Immers, daar zegt diens exegeet bij het: „En uwe oogen zullen het (nl. de verwoesting van Edom) zien": „Gedoeld wordt op de onderwerping der Edomieten door Johannes Hyrcanus (130 v. Chr.), die ze liet besnijden en bij Israël inlijven". Het komt me voor, alsof de profeet hierbij zou vragen: „Zóó, vat gij aldus mijn profetie op, als bepaalde aanwijzing?" En hij zou m. i. zeggen: „Zou ik mij kunnen verblijden, ik zeg niet over Edoms val, maar — over deze gedwongen inlijving bij het volk van Jahve?" En als met Johannes Hyrcanus de bedoelde straf van Edom plaats greep, waar bleef toen Israëls geprofeteerde verhooging uit zijn vernedering? Wilde M. waarlijk preciseeren, waarom bleef dan zijn woordenkeus zoo algemeen?

Doch genoeg exegetica.

Liever geef ik het nog als mijn gevoelen te kennen dat het voor de waarde van dit geschrift niet ondienstig geweest zou zijn, indien de S. zijn onderzoek naar den *goddelijken* factor in M.'s geschrift gegeven had nà de exegese. Het tweede deel zijner bijzondere Canoniek zou dan allicht rijker

Digitized by Google

inhoud gehad hebben dan nu het geval is. Wat hierin mede behoorde verwerkt te zijn, komt nu af en toe in de exegese ter sprake (b.v. bl. 92 en 93). Ook Prof. Valeton wees ons bij zijn onderwijs telkens op dien factor zoowel in Israëls historie als in zijn profetie. Maar juist hierom zou m. i. de Utrechtsche Hoogleeraar, indien hij de promotor van de M. ware geweest, tot hem hebben gezegd: „Eerst exegetiseeren, dan — waardeeren". Wat voortreffelijk is naar de volgorde van een encyclopaedie — de S. zag dit zelf in bij het eerste deel zijner Canoniek, bl. XV —, eischt soms in de uitwerking een andere behandeling. En zal uitteraard iemands waardeering van een Bijbelboek nauw samenhangen zoowel met de exegese als met de studie der Theologia biblica, de leer der goddelijke ideae, dan worde daarna uiteengezet van hoeveel beteekenis een geschrift heeten mag voor de kennis van Gods raad en wil, en welke plaats het inneemt in het geheel der H. Schriften, „voor den Christen de κανών van zijn denken en handelen" (bl. XIII), van zijn gelooven en doen.

Aan deze verhandeling, die er, naar ik meen, niet over spreekt dat de laatste verzen van Maleachi ook wel beschouwd zijn als „een slotappendix van het dodekapropheton", is voorts een met zorg bewerkte vertaling van Maleachi toegevoegd. Zij dient zich, evenals het overige van dit geschrift, bij kenners aan als *eerste*-klasse-werk. Immers, de S. zelf noemt o. a. de Leidsche vertaling bij de „werken van second-hand-wetenschap" (bl. 16)... 't Is dus voor hem te hopen dat zijn dissertatie niet slechts bij de Faculteit van Godgeleerdheid aan de V. U., maar ook in andere wetenschappelijke kringen het „magna cum laude", waarnaar ze staat, zal wegdragen. 't Is overigens voor den S. gelukkig dat noch in den Senaat en in het Curatorium der V. U., noch in de Classis van Gereformeerde kerken, waaronder hij als predikant ressorteert, een Regeeringscommissaris zitting heeft. Iemand als de heer Fannius, die in 1673 ter classis van Edam een concept inleverde, bestaande uit 10 artikelen, waarvan het mede de strekking was om de Statenvertaling met haar aanteekeningen onbepaald gezag toe te kennen bij de ver-

Digitized by Google

klaring der Schriften van Oud en Nieuw Verbond, zou het hem toch lastig kunnen maken [1]). Misschien dat er dan b.v. om de „mestkalveren" van Mal. 4 : 2, die vervangen zijn door „kalveren uit den stal", een heftige, kerkelijke strijd ontstond! En misschien dat deze in die kringen ook al niet uitblijft, zoodra de Theol. doctores er zich eindelijk, nà een bestaan der V. U. van haast 25 jaren, exegetisch en historisch gaan bezighouden met de groote vraagstukken ook van het Oude Testament, waarvan de beoefenaars soms zoo „dogmatisch" veroordeeld worden.

Maleachi, de laatste profeet!

Inderdaad is het soms bij hem, „als wenn die alttestamentliche Prophetie . . . noch einmal in dem vollen Bewusstsein ihres göttlichen Ursprungs und Berufes aufjauchzte, ehe sie den Mund für immer schliesst und dem Herrn es befiehlt, sein Wort zu erfüllen" (Preller, bij d. M., bl. 137).

Bij Jesaja blijft de profeet nog, niettegenstaande den Geest, die over allen is uitgegoten, „eine nothwendige Grösse in der Religion" [2]).

Bij Ezechiël is er voor hem geen reden van bestaan meer, zoodra Israël tot Jahve is teruggekeerd, en ארני יהוה op nieuw is geworden tot יהוה אלהים, van wien het volk, na de ballingschap door een oordeel gelouterd, den Geest deelachtig is.

Bij Zacharia (13 : 2—5) is al wie in den Messiaanschen tijd als profeet optreedt, zelfs verwerpelijk [3]).

En bij Maleachi is er zeker blijdschap geweest, dat eindelijk, eindelijk hun dienst van veel bestraffing en weinig vertroosting zou ophouden. Ten laatste zal dan nu de profetie des heils vervuld worden, en door het gericht heen verwachtte hij Jahve's verlossing. En al is bij hem het heil

---

1) Dr J. A. Cramer, Abr. Heidanus en zijn Cartesianisme, 1889, bl. 125v..
2) Bernh. Duhm, Die Theol. der Profeten, 1885, bl. 108.
3) J. J. P. Valeton Jr, Viertal Voorlezingen over Prof. des O. V., 1886, bladz. 101.

Digitized by Google

des Heeren weinig uitgewerkt, dat hij zoo sterk riep: „De dag komt! Jahve, de Rechter komt!", het deed letten op zijn woord, eeuwenlang. Aldus diende hij in zijn tijd van opkomend Farizeïsme en beginnend Sadduceïsme den raad Gods, en wij zijn dankbaar dat ook door den arbeid van Dr de Moor des profeten boodschap en de beteekenis er van ons op nieuw en in de buurt van de Adventsweken herinnerd werd.

Baarn, Nov. '03. H. H. Meulenbelt.

Digitized by Google

Het Hooglied. Zangen van Liefde door A. B. Kleerekoper. 1903. Amsterdam. W. Versluys.

De auteur, in strijd met zijn prozaïschen naam iemand met een dichterlijke natuur, heeft zich geroepen gevoeld de weelderige poëzie van het Hooglied als „werk van Kunst" toegankelijk en genietbaar te maken voor wie minnaars zijn van de hedendaagsche „nieuwere" litteratuur. Voor een publiek dat erotische werken als b.v. van Borel bewondert, zeker geen ondankbare taak. Ik zie dan ook reeds velen in verrukking toeluisteren, als straks, naar de klinkende mededeeling in het boekje reeds gedaan, Willem Royaards „deze verzen door zijn voordrachten in wijder kring bekend gaat maken." Voor een bespreking in een tijdschrift als de Theol. Studiën leenen zij zich echter minder, daar er theologisch niets aan is en zij voor de studie al evenmin iets beteekenen.

De heer K. heeft het Hooglied opgevat als een soort liefdespel en laat dan ook naar den eisch voorafgaan een opsomming van de personen, die er in voorkomen; zelfs ontbreken niet toelichtingen der tooneelen (K. noemt ze zangen). Zulk een bewerking staat hem vrij en geeft aan het geheel een pakkenden en mooien vorm. Vreemd is echter dat hij zijn werk wil doen doorgaan als vóór alles „'n *vertaling* uit den Hebreeuwschen tekst" (bl. 7). Dat is voor het minst fopperij. Zoo al de titel: „een lied in zangen van Salomo." De heer K. heeft zich blijkbaar geheel vrij gevoeld om het oorspronkelijke te wijzigen waar dit voor zijn opvatting noodig was. Toch komt het ook in zijn verzen wel eens uit waar hij zelf bezig is geweest, zooals in 1$_{12}$, waar v. 13 mede strijdt. Ook is tegen zijn opvatting een

Digitized by Google

bezwaar dat het slot mat is, veel zwakker dan vorige uitingen van liefdesgeluk en toch staat daar „de zon in 't zenith."

Als „Nederlandsche verzen" is het werk van K. over het algemeen naar ik meen wel geslaagd. Hier en daar zijn zelfs zijn verzen bizonder mooi, zooals in den 5den en 6den zang. Grillig steken daarbij af de paar bladzijden in proza, die voorafgaan. Een mengsel zotheid en pathos in meerendeels onbeholpen zinconstructies. Het beste is dit niet serieus op te nemen.

Purmerend, Jan. 1904. A. VAN DER FLIER GJz.

Digitized by Google

Programma van Teylers Godgeleerd Genootschap te Haarlem voor het jaar 1904.

Ter beantwoording vóór 1 Jan. 1905 blijft de volgende prijsvraag aangeboden;

„Het genootschap verlangt een antwoord op de vraag: welke plaats heeft het Lutheranisme ingenomen in het Nederlandsche Protestantisme van vóór 1618; welke invloed is door Luther en door de Duitsche reformatie op Nederland en op Nederlanders geoefend; en hoe is het te verklaren, dat deze richting in dien tijd tegenover andere op den achtergrond is getreden?"

Als nieuwe prijsvraag is uitgeschreven om beantwoord te worden vóór 1 Jan. 1905:

„Het genootschap wenscht eene verhandeling over de opkomst der joodsche synagoge en hare geschiedenis tot op den tijd van Akiba."

Digitized by Google

Nieuwe Uitgaven aan de Redactie toegezonden.

De Theologie van Prof. Dr. Daniel Chantepie de la Saussaye. Bijdrage tot de kennis der Ethische Theologie door Dr. H. Bavinck. Tweede Herziene Druk. Leiden D. Donner 1903.

Frisch Leven door Ralph Waldo Emerson. Vertaald en ingeleid door P. H. Hugenholtz Jr. Amsterdam, Van Holkema en Warendorf.

Het Hooglied. Zangen van Liefde, door A. B. Kleerekooper. Amsterdam 1903. W. Versluys.

Evolutie of Revelatie. Rede bij de overdracht van het Rectoraat aan de Vrije Universiteit op 20 October 1903, gehouden door Dr. H. H. Kuyper. Amsterdam-Pretoria. Boekhandel voorheen Höveker en Wormser.

De Leer van Luther over Gods Woord. Proefschrift door J. C. S. Locher. 1903.

De Clemens Roman. Tweede Deel. Wetenschappelijke Behandeling. Door Dr. H. U. Meyboom. Te Groningen bij J. B. Wolters, 1904.

Die Willensfreiheit. Eine Kritisch-systematische Untersuchung von Oskar Pfister, Dr. Phil. Pfarrer in Zürich. Berlin. Druck und Verlag von Georg Reimer. 1903.

Lexicon Syropalaestinum adiuvante Academia Litterarum Regia Borussica edidit Fridericus Schulthess Berolini in Aedibus Reimeri MCMIII.

Over Theosofie. Open Brief aan de Lezers van „De Tijd" en aan de Katholieken van Nederland in het algemeen door Chr. J. Schuver. Schalekamp Van de Grampel en Bakker, Amsterdam.

Digitized by Google

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

B. D. van Breda, Het wezen des Christendoms (De Katholiek CXXV, 1).

L. W. Bakhuizen van den Brink, De slag die de kerk in Frankrijk dreigt (Stemmen voor Waarheid en Vrede, December).

G. Brom, Dr. Schaepman's „Christelijke Geschiedbeschouwing' (De Katholiek CXXIV, 12).

C. G. Chavannes, Twee stroomingen. Geschiedkundige beschouwing van het Christendom (Tijdspiegel LX, 12).

N. D. Doedes, Nicolaas Beets herdacht (Tijdspiegel LXI, 1).

R. H. Drijber, De barmhartigheid in den Bijbel (Geloof en Vrijheid XXXVII, 6).

B. D. Eerdmans, De groote Verzoendag (Theol. Tijdschrift XXXVIII, 1).

C. van Gelderen, De hoofdpunten der zielsgeschiedenis van Job 1 (Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie XI, 1).

M. A. Gooszen, De Evangelische Réveil in Nederland in het tweede gedeelte der 19de eeuw en het Amerikaansche Unitarisme (Geloof en Vrijheid XXXVII, 6).

H. Guittart, Domine Ferf, Bijdrage tot de kennis van het kerkelijk leven in de eerste helft der vorige eeuw (Stemmen voor Waarheid en Vrede, November).

J. de Hullu, Bijzonderheden uit de Hervormingsgeschiedenis van Overijsel (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis II, 4).

W. F. K. Klinkenberg, Heinrich Weinel: Jezus in de XIXde eeuw (Geloof en Vrijheid XXXVII, 6).

L. Knappert, De Gereformeerde Kerk in haren strijd om het wettig huwelijk (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis II, 4).

F. Kramer, De Bediening des Woords en het inwendig leven

Digitized by Google

der kinderen Gods (Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie XI, 1).

F. J. Krop, Uit Frankrijk (Geloof en Vrijheid XXXVIII, 1).

M. Lindeborn, De Roomsche Kerk en de sociale quaestie (Stemmen voor Waarheid en Vrede, November/December).

F. J. Los, De geschiedenis der Nederl. Geloofsbelijdenis (Troffel en Zwaard VI, 5).

W. Mallinckrodt, Ora et labora (Geloof en Vrijheid XXXVIII, 1).

J. C. Matthes, Zoenoffers (Teyler's Theol. Tijdschrift II, 1).

H. U. Meyboom, Een kerkgeschiedenis van de negentiende eeuw (Teyler's Theol. Tijdschrift II, 1).

G. A. Meyer, De instelling van den Rozenkrans (De Katholiek CXXIV, 12).

E. J. W. Posthumus Meyjes, Uit de Archaeologie der Gereformeerde Kerk in Nederland (Slot) (Troffel en Zwaard VI, 5).

B. J. H. Ovink, Kritisch idealisme (Teyler's Theol. Tijdschrift II, 1).

F. Pijper, Vrouwelijke studenten in de theologie (Theol. Tijdschrift XXXVIII, 1).

P. J. Rogaar, Het bezoek bij de waarzegster en duivelbezweerster in het jaar 1769 (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis II, 4).

H. C. Rogge, Een vrouwenfiguur uit de Middeleeuwen (Keizerin Adelheid) (Tijdspiegel LXI, 1).

—— Hugo de Groot's denkbeelden over de hereeniging der kerken (Teyler's Theol. Tijdschrift II, 1).

H. J. A. M. Schaepman, Christelijke Geschiedbeschouwing (De Katholiek CXXIV, 12).

K. Straatsma, Iets over het Methodisme in de prediking (Stemmen voor Waarheid en Vrede, December).

H. Visscher, Classicisme en Christendom (Troffel en Zwaard VI, 5).

G. H. van Borssum Waalkes, Stukken betreffende den twist tusschen de Leeuwarder en Friesche predikanten in en na 1588 (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis II, 4).

G. Wildeboer, De wetgeving van Hammoerabi (Tijdschrift voor Strafrecht XVI, 1).

—— Iets over Babel en de Bijbel (Onze Eeuw IV, 1)

Digitized by Google

Buitenlandsche Tijdschriften.

J. Aberle, Chronologie des Apostels Paulus von seiner Bekehrung bis zur Abfassung des Galaterbriefes (37—57 n. Chr.) (Bibl. Z. 1903, 3, S. 256-279; 4, S. 372—377).

A. A'cais, La vie à Carthage au second siècle et la propaganda chrétienne (Rev. Chrét. sept. 1903, p. 192—206).

A. Bludau, Das Comma Ioannum (1 Io. 5, 7) im 16. Jahrhundert (Bibl. Z. 1903, 3, S. 280—302; 4, S. 378—407).

L. Cohn, Beiträge zür Textgeschichte und Kritik der Philonischen Schriften (Hermes 1903, Bd. 38, 4, S. 498—545).

J. Dahse, Textkritische Bedenken gegen den Ausgangspunkt der heutigen Pentateuchkritik (Arch. f. Rel.-Wiss. 1903, Bd. 6, 4, S. 305—319).

A. Deissmann, Ἰλαστηριος und ἱλαστηριον. Eine lexikalische Studie (Z. f. neutest. Wiss. 1903, 3, S. 193—212).

J. Dräseke, Ein testimonium Ignatianum (Z. f. wiss. Th. 1903, 4, S. 505—512).

A. Durand, La divinité de Jésus-Christ dans S. Paul, Rom. IX 5 (Rev. Bibl. Int. 1903, 4, p. 550—570).

E. Faber, Der Konfuzianismus (Z. f. Miss. u. Rel.-Wiss. Juni 1903, S. 161—175).

E. Feigenwinter, Die katholisch-sociale Bewegung in der Schweiz seit der Encyclica rerum novarum (1901) (Monatschr. f. chrstl. Socialref. 1903, XI, S. 549—557).

J. K. Fotheringham, The date of the crucifixion (Journ. of Philol. 1903, XXIX, 57, p. 100—118).

J. Geffken, Aus dem literarischen Kampfe zwischen Heidentum und Christentum (Preuss. Jahrb. Nov 1903, S. 225—253).

M. Glossner, Christus u. Christologie. Dogmatisches oder undogmatisches Christentum [Harnack, Cremer, Janssens, Schell] (Jahrb. f. Phil. u. spec. Th. XVIII, 1, S. 35-61).

A. Goedeckemeyer, Die Staatslehre des Thomas v. Aquino (Preuss. Jahrb. 1903, 3, S. 398—419).

W. Goetz, Die ursprünglichen Ideale des h. Franz von Assisi (Hist. Vierteljschr. 1903, 1, S. 19—50).

J. Gottschick, Die Entstehung der Losing der Unkirchlichkeit der Theologie (Z. f. Th. u. Krch. 1903, 1, S. 77—94).

D. de Gunzburg, Le nom d'Abraham (Rev. des Etud. Juiv. juill. sept. 1903, p. 7—22).

Digitized by Google

A. Hilgenfeld, Die vertiefte Erkenntnis des Urchristentums in der Ignatius-Frage (Z. f. wiss. Th. 1903, 4, S. 499—505).

J. Hoatson, James Martineau and Frederic Robertson: a study of influence (Expos. sept. 1903, p. 202—219).

G. Hoennicke, Die christliche Hoffnung und der 2. Petrusbrief (Deutsch-ev. Bl. 1903, 10, S. 686—695).

G. Hönnicke, Miscellen zur Geschichte der Ethik der lutherischen Kirche (N. krchl. Z. 1903, 9, S. 728—738).

J. Kaftan, Zur Dogmatik. B. Prinzipielle Fragen (Z. f. Th. u. Krch. 1903, 6, S. 457—559).

C. W. Kambli, Einige Gedanken über Christus und das Christentum (Schweiz. Th. Z. 1903, 3, S. 143—181).

R. Kittel, Die Babel-Bibel-Frage (N. kirchl. Z. 1903, 6, S. 458 ff.; 7. S. 554 ff.).

A. Klostermann, Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs (N. kirchl. Z. 1903, 9, S. 693—727).

C. A. Kneller, Pabst und Konzil im ersten Jahrtausend (Z. f. kath. Th. 1903: III, S. 391—428).

L. Köhler, Alttestamentliche Miscellen (Schweiz. Th. Z. 1903, 3, S. 181—187).

Larfeld, Die babylonischen Ausgrabungen und der alttestamentliche Religionsunterricht (Z. f. d. ev. Rel.-Unt. Oct. 1903, S. 5—26).

P. Lotichius, Die Gesetzessammlung des Königs Hammurabi von Babylon (Protestbl. 1903, 29, 30, 31).

E. Nestle, Neue Lesarten zu den Evangelien (Z. f. neutest. Wiss. 1903, 3, S. 255—263).

F. Nippold, Zum 400. Geburtstage des Kurfürsten Johann Friedrich (Dtschld. Juli 1903, S. 493—507).

W. Ohr, Zwei Fragen zur älteren Papstgeschichte (Z. f. Kgsch. 1903, XXIV, 3, S. 327—352).

J. Oppert, Jahveh? (Z. f. Assyr. Nov. 1903, S. 291—304).

E. Petavel-Olliff, La logique de l'expiation et le point de vue de M. Aug. Sabatier (Rev. de Th. et d. Quest. rel. 1903, 4, p. 333—343; 5, p. 462—476).

O. Scheel, Bemerkungen zur Bewertung des Enchiridions Augustins (Z. f. Kgsch. 1903, XXIV, 3, 401—416).

J. W. Schiefer, Der Christus in der jüdischen Dichtung (N. krchl. Z. 1903, 11, S. 843—884).

Digitized by Google

St. Schneider, Über den Ursprung des Dionysoskultus (Wien Stud. 1903, 1, S. 147—154).

W. Schürmann, Zum Verständnis der holländischen Theologie und Kirche (Dtsch.-ev. Bl. 1903, 9; 10, S. 653—685).

V. Schweitzer, Glaube und Werke bei Clemens Romanus (Th. Quartschr. 1903, 3, S. 417—437; 4, S. 547—575).

D. Smith, The resurrection of our Lord I. The evangelic testimony (Expos. Nov. 1903, p. 344—360).

M. L. Strack, Die Müllerinnung in Alexandrien (Z. f. neutest. Wiss. 1903, 3, S. 213—234).

F. Thomsen, Palästina nach dem Onomasticon des Eusebius (Z. d. Dtsch. Paläst.-V. Bd. XXVI, S. 1—188).

H. Trabaud, Les origines de la loi Mosaïque (Rev. de Th. et de Philos. juill. 1903, p. 281—307).

—— La théologie du Deutéronome (Lit. Chrét. 1903, 10, p. 465—475).

P. Tschackert, Die Entstehung des Liedes Luthers ‚Ein feste Burg ist unser Gott' (N. krchl Z. 1903, 10, S. 747—769)

J. Turmel, Le dogma du péché original après S. Augustin dans l'église latine (Rev. d'Hist. et de Litt. rel. 1902, 4 u. 6; 1903, 1 u. 5).

W. Weber, Die paulinische Vorschrift über die Kopfbedeckung der Christen (Z f. wiss. Theol. 1903, 4, S. 487—499).

B. Wolff-Beckh, Kaiser Titus und der jüdische Krieg (N. Jahrb. f. d. klass. Alt. 1903, XI u. XII, 7, S. 449—479).

Th. Zahn, Kleine Beiträge zur Evangelischen Geschichte III. Der auferstandene Jesus in Galiläa (N. krchl. Z. 1903, 10, S. 770—808).

Digitized by Google

De wilsbepaling volgens de hedendaagsche Psychologie.

De vraag, die de hoofdvraag is bij het onderzoek van des menschen wilsbepaling en welke voornamelijk het standpunt, dat ten opzichte hiervan wordt ingenomen, bepaalt, is of de wilsbepaling vrij, niet gedetermineerd, dan wel of zij onvrij, gedetermineerd is; m. a. w. of een mensch iets wil zonder eenigen grond en als hij wil, evengoed iets anders zou hebben kunnen willen dan wel, of hij op een bepaald oogenblik slechts op één bepaalde wijze willen kan.

De grootste verscheidenheid treffen wij aan in de antwoorden, die gegeven worden op deze vraag en in de verdere uitwerking van het standpunt, dat ten opzichte van haar door de mannen der wetenschap ingenomen wordt. Wetenschappelijk bewezen is nog weinig; het zieleleven in zijn diepten is nog even ondoorgrondelijk als voor eeuwen. Wel tracht men van vele zijden en langs verschillende wegen het geheim van het zielsleven binnen te dringen, doch wat de vraag naar het wezen er van betreft, is men nog zoover verwijderd van de oplossing, dat b.v. Edinger (Hirnanatomie und Psychologie) verklaart, dat zij zich heden ten dage de vraag naar het bewustzijn en van zijne betrekkingen tot het zenuwtoestel stellen mogen, die door een bijzondere behoefte aan veelomvattende beschouwingen altoos weer tot het stellen van hypothesen worden gedreven.

Het wezen van ons geestelijk leven valt derhalve buiten het gebied onzer kennis. De werkingen er van echter en de samenhang, die hiertusschen bestaat, liggen binnen de grenzen onzer ervaring; zij vallen dus binnen het bereik

Digitized by Google

onzer waarneming en daarom ook van onze kennis. De beantwoording der vraag, of de wilsbepaling volkomen oorzaakloos is dan wel het gevolg van bepaalde oorzaken, valt derhalve binnen het gebied van ons kenvermogen.

Het absolute indeterminisme wordt bijna door niemand ernstig voorgestaan. Het is ook niet mogelijk, dat wie zijn ervaring raadpleegt, volhouden kan, dat hij zonder eenige reden iets wil. Onze wijste handelingen, waarbij het krachtigst de wil zich gelden doet, zijn het meest gedetermineerd. Het is een verkeerd begrip, dat men zich van de menschelijke vrijheid maakt, wanneer men meent, dat wij absoluut vrij zijn; dit is de ware vrijheid, dat een mensch zich niet blindelings laat leiden door iets, maar dat hij onder de aan hem zich opdringende beweegredenen volkomen vrij enkel aan die toegang verleent, welke hem als bijzonder doelmatig en tevens van zedelijk standpunt als geoorloofd en geboden zich voordoen. Geen andere opvatting van wilsvrijheid is aannemelijk dan deze: dat de mensch niet, al wat hij wil, kan doen, maar in en krachtens zijne zelfbepaling het vermogen bezit om op grond van gewonnen inzicht een bepaalde keus te doen, die hem tot handelen leidt [1]). Oorzaakloos is niets. Ook dat wij willen op een bepaalde wijze, moet een oorzaak hebben.

Doch nu volgt de vraag, of causaliteit hier gelijk is aan noodwendigheid, m. a. w. of een mensch in een bepaald geval moet willen, wat hij wil, gelijk in de natuur uit bepaalde oorzaken niet anders dan bepaalde gevolgen kunnen voortkomen en niet kunnen uitblijven ook.

Het Materialisme, welks voornaamste woordvoerdster in dezen de Crimineele Anthropologie is, verdedigt met kracht de noodwendigheid.

Dr. Aletrino redeneert aldus: [2]) „Dit staat vast, dat welk orgaan van ons lichaam, zelfs al zouden het twee of drie organen te gelijk zijn, ook de voortbrenger van ons

---

1) Zie: Lamers Zedekunde § 19 en § 20.

2) Zie: Dr. Aletrino Twee opstellen over Crim. Anthropologie pag. 55—56.

Digitized by Google

denken zij, dit orgaan een zuiver lichamelijk, materieel iets is [1]). Waar wij denken en voelen door onze zenuwen, onze hersenen en ons ruggemerg of door een van drieën, zijn zoowel ruggemerg als hersenen en zenuwen materieele dingen. Een verandering, een afwijking in het samenstel van deze materie zal noodwendig een verandering in functie en uiting teweeg brengen. Dit veranderd, voor elk individu verschillend, samenstel is een gevolg van allerlei oorzaken. De erfelijkheidsinvloed is hier zeer groot; verder de omstandigheden, waaronder het individu is geboren en opgevoed. Nu zal niemand ooit aan het individu zelf, aan zijn vrijen wil, aan zijn eigen lust het wijten, dat hij rood haar heeft, dat hij klein of misvormd is; 't is immers zijn schuld niet, doch dikwijls het gevolg van onnaspeurlijke oorzaken. Evenmin is men gerechtigd het individu een innerlijk verschil of het verschil der uiting van de innerlijke sammenstellingen ten laste te leggen. Waarom een individu het niet zou kunnen helpen, dat hij een krommen rug, een langen neus of een horrelvoet heeft en het wel zou kunnen helpen, dat hij in zijn geestelijk en moreel voelen van anderen afwijkt, begrijpen wij niet. Hadde het individu zichzelf gemaakt, ware hij ontstaan zonder ouders en voorouders, hadde hij geleefd buiten omstandigheden, die op hem inwerken, in een omgeving, die zonder eenigen invloed op hem bleef, dan zou men kunnen toegeven, dat zijn eigenschappen een gevolg zijn van vrijen wil. Maar nu: de mensch mag evenmin toerekenbaar worden geacht voor zijn daden als voor ziekten, waaraan hij sedert zijne geboorte lijdt of waardoor hij gedurende zijn leven wordt aangetast. Derhalve [2]) .

1° de mensch heeft zijne neigingen tengevolge der erfelijkheid;

2° de mensch handelt slechts onder invloed van zijne neigingen;

---

1) Bewijs wordt niet gegeven. Een voorbeeld, hoe de Crim. Anthr. van vooropgezette onbewezen stellingen uitgaat. Een uit vele!

2) Aletrino t. a. p. pag. 33.

Digitized by Google

3° zijn deze neigingen zoogenaamde goede, dan zal de mensch het goede doen, zijn zij naar het slechte toe, dan zal hij het slechte doen;

4° dientengevolge mag men niet van toerekenbaarheid spreken, wijl toerekenbaarheid het begrip van wilsvrijheid in zich sluit."

Het valt thans niet binnen mijn bestek om de gebreken, in deze theorieën, welke voornamelijk hare aanhangers vinden onder de juristen en de psychiaters, aan te toonen, welke gebreken voor een groot deel komen op rekening van het onbekookte stellen van uit de lucht gegrepen hypothesen en het ongerechtvaardigde generaliseeren van enkele verschijnselen. Voldoende is voor ons thans om de onhoudbaarheid van de gronden, waarop die theoriën rusten, aan te toonen. Zij vinden onder de psychologen weinig steun en veel bestrijders. Zij zijn de uiterste consequenties van de theorie van kracht en stof, volgens welke alles is saamgesteld uit bewogen atomen en deze atomen met de tusschen deze werkende krachten de realiteiten zijn, waaruit de afzonderlijke verschijnselen bestaan. De nieuwere natuurkunde huldigt deze theorie niet meer van harte. Vele natuurkundigen willen in de atomen en hare bewegingen slechts zien symbolen, zoodat de abstracte wiskunstige formules tot uitdrukking van de feiten over de qualitatieve natuur der physische processen volstrekt niets verklaren. Dr. Ostwald (Prof. in de chemie te Leipzig) heeft tegen de theorie van kracht en stof ingebracht: dat zij niet houdbaar is, dat de mechanische wereldbeschouwing het doel niet heeft bereikt, waarvoor zij gevormd is, dat zij met onbetwistbare en algemeen erkende waarheden in tegenspraak komt. Het bewijs, dat b.v. de werkingen der warmte, der electriciteit, van het magnetisme, der chemie mechanische zouden zijn, is in geen enkel geval geleverd en evenmin is het gegeven op het gebied van de veel ingewikkelder verschijnselen van het organische leven. Ostwald wil de energetische beschouwingswijze. Het werkelijke is volgens hem hetgeen werkt, dat is de energie, de kracht. De materie is hierbij geheel passief.

Digitized by Google

Volgens hem is dus niet de geest door de stof maar omgekeerd, de stof door den geest bepaald. Deze reactie is te sterk. Onze geest is voor een groot deel wel bepaald door ons lichaam.

De bodem, waarop de Crimineele Anthropologie haar stellingen opbouwt, wankelt dus. Ook blijkt de onwaarheid van hare bewering, dat het wilsbesluit een zuiver reflex is van voorvallen in het physisch organisme, uit het feit, dat onder invloed van gelijke waarneming verschillende personen zeer verschillend handelen. De waarneming van een vreemd lijden, b.v. beweegt den een te helpen, den ander om weg te loopen, terwijl een derde onverschillig blijft toezien. De waarneming is slechts een der factoren, die het wilsbesluit bepalen, zelfs een der den minsten invloed uitoefenende; de zwaartekracht ligt elders in innerlijke factoren, gevolgen van vroegere ervaring, opvoeding, karakter en het oordeel, bepaald door omvang van kennis en de ontwikkeling van het denkvermogen. Verder is het bewuste voorstellen een zuiver geestelijke werkzaamheid, welke haar correlaat niet heeft op physisch gebied.

En wat ten slotte de herediteit betreft, die de Crimineele Anthropologie van zoo overwegenden invloed acht op den mensch, ook hierin overdrijft zij zeer sterk. Prof. Kühn zegt hiervan (in een lezing over „Herediteit en Pessimisme" gehouden Mei 1900): „zoogenaamde erfelijke afwijkingen gaan volstrekt niet noodzakelijk op de afstammelingen over. Veeleer kan bij de vorming van levende schepselen het verschijnsel worden waargenomen, dat het nieuwe schepsel neiging heeft om terug te keeren tot het oude, oorspronkelijke, meer volmaakte [1]) type. Het kind heeft dus kans niet te worden, zooals de ouders zijn, maar zooals zij geweest zouden zijn, wanneer zij niet waren ontaard. Het kind van een krankzinnige kan een goed verstand hebben. De natuur reageert tegen de ontaarding. Erfelijke afwijkingen kunnen tot staan

---

1) Dit „volmaakte" is veelbeteekenend. Geen atavisme dus.

Digitized by Google

komen en daarmede is de geheele leer der erfelijke belasting als verontschuldiging of grond tot vrijspraak aan het wankelen gebracht."

De Crimineele Anthropologie, gelijk de materialistische beschouwingen in 't algemeen, kan slechts gehuldigd worden door hen, die uitgaan van een vooropgezette en door niets gerechtvaardigde wereld- en levensbeschouwing en zich daarvan door niets willen laten afbrengen.

De Crimineele Anthropologie wil zooveel verklaren uit atavisme, d. w. z. dat de mensch karaktertrekken vertoont van zijn voorouders, die eeuwen te voren leefden, die zijn onmiddellijke voorouders vreemd waren en zich plotseling bij hem weer voordoen; de misdadiger is volgens haar een wilde, doch verplaatst in een andere maatschappij. Als zij echter op haar standpunt blijft staan, loopt zij gevaar, dat hare theoriën beschouwd zullen worden als zeer sterk atavistische kenteekenen vertoonende en voor „ontoerekenbaar" zullen worden gehouden, hetgeen den naam van wetenschappelijke mannen te zijn, waarop hare voorstanders prijs stellen, ernstig in gevaar zou brengen.

De empirische psychologie verwerpt beslist, dat de wilsbepaling niet anders zou zijn dan de reflex of de natuurlijke selectie van een reeks reflexen van physische toestanden. 't Is dan ook in strijd met elke gezonde ervaring. De mensch laat zich niet alleen door natuurdwang regeeren, hij pleegt ook redelijk overleg met zichzelf. Houdt men het er voor, dat de sterkte van het zinnelijk motief beslissend werkt op den wil, men heeft het oog gesloten voor het feit, dat de mensch wel eens tegen de krachtigste natuurdrift in besluit aan den eisch van roeping en plicht te voldoen. En wij gevoelen ons zedelijk verantwoordelijk voor onze daden. Volkomen oorzaakloos is niets. Ook aan onze wilsbepaling moet een oorzaak of moeten oorzaken ten grondslag liggen. De fout der materialisten is, dat zij de causaliteit neemt in den zin van noodwendigheid, alsof het individu niet anders kan willen dan het wil, omdat de oorzaken van te voren

Digitized by Google

reeds in hem aanwezig zijn. Deze overbrenging van de wet, die geldt op physisch gebied naar het psychisch terrein wordt verboden niet alleen door het ongelijke maar bovenal door het onvergelijkbare van beiden. Het physische is begrensd, uitgebreid, het psychische is onbegrensd, onuitgebreid, het gebied der vrijheid, waar geen beperkende dwang wordt gevonden. En ligt er nu ook aan het geestelijk gebeuren een oorzaak ten grondslag, zij kan slechts zijn een bewerkende oorzaak, niet een dwingende.

Wanneer een wilsbepaling tot stand gekomen is, zij heeft bepaalde oorzaken, doch evengoed als deze hadden ook andere oorzaken kunnen werken en met geheel andere gevolgen. Tegenover de vele motieven, die zich aan hem voordoen, stelt zich het Ik in den mensch volkomen vrij en legt dat motief ten grondslag aan zijne wilsbepaling, hetwelk hem om zekere reden, dat oogenblik geschikt en gepast voorkomt. Hoe samengesteld kan dus een enkele wilsbepaling zijn! Niet één dwingende oorzaak ligt er aan ten grondslag maar vele oorzaken, tot verschillende gebieden behoorende, werken samen om de bewerkende oorzaak voort te brengen en elk van deze oorzaken kan van overwegenden invloed zijn in het proces, dat de eindoorzaak voortbrengt. Zoovele voortbrengende oorzaken, zóóvele verschillende karakters kan de eindoorzaak dragen, en zooals deze is, is ook de wilsbepaling. Natuurlijk zegt dit niets over de vraag, of het Ik in den mensch op zichzelven volkomen vrij is, al nemen wij aan dat het vrij staat tegenover de motieven, die zich aan hem voordoen. Hierover spreken wij straks.

Dit standpunt wordt ingenomen door het Metaphysisch Monisme [1]). Het neemt aan het psychophysisch parallellisme en gaat uit van deze grondstelling, dat de geestelijke en lichamelijke voorvallen twee kanten zijn van een en hetzelfde voorval, dat lichaam en ziel zijn de uitwendige en inwendige

---

1) Spinoza; tegenwoordig: Baur, Spencer en vele anderen.

Digitized by Google

verschijningswijzen van een en hetzelfde individu, parallel aan elkander zich ontwikkelende zonder ooit met elkander in eenige aanraking te komen. Het ontkent dus, dat er in het lichaam eenige oorzaak voor gebeurtenissen in het psychisch leven zou kunnen zijn.

Het monisme is hier gelijk overal onhoudbaar voor het logisch denken. Want een van beiden: of de beide reeksen, die van het physisch en die van het psychisch gebeuren, moeten tot in het oneindige toe worden vervolgd en dan is het geen monisme maar het meest besliste dualisme, dat zich denken laat; of de beide reeksen moeten ten slotte samenkomen in een zeker verbindingselement en dan vervalt de grondstelling van het parallellisme, dat beide reeksen onafhankelijk van elkander zich vervolgen, want de oorzaak van de eene reeks is dan ook die van de ander, terwijl die gemeenschappelijke oorzaak, en daardoor ook de reeksen tevens, telkens worden bepaald door regressieve werkingen, hetzij van psychisch hetzij van physisch gebeuren. Onze voorstellingen en gevoelens worden telkens gemodificeerd en daarom regressief bepaald ten gevolge van physische ervaringen, die mede door onze voorstellingen en gevoelens oorzakelijk werden voorbereid. B.v. een kind ziet een gloeiende kachel en vindt deze mooi; het steekt er daarom de hand naar uit; doch tengevolge van de pijnlijke ervaring, die het opdoet, wijzigt zich zijn voorstelling en het vindt dat gloeiend rood volstrekt niet meer mooi.

Op grond van de ervaring is deze absolute scheiding tusschen physis en psyche niet vol te houden. De stelling van Leibnitz is voor een groot deel waar: „nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu, nisi ipse intellectus." Steeds nemen wij waar werkingen van de stof op den geest, van het lichaam op de ziel. Steeds hebben wij te doen met het psychophysisch individu. Geest en lichaam zijn wel te onderscheiden, niet te scheiden. Nooit weerlegd maar steeds bewezen is de waarheid van Gen. 2 : 7 „en de Heere God had den mensch geformeerd uit het stof der aarde en in zijne neusgaten geblazen den adem des levens; alzoo werd

Digitized by Google

de mensch tot een levende ziel" Tegenover alle dualistische voorstellingen van het leven van den mensch moet de eenheid van des menschen wezen worden erkend. Maar die eenheid wordt gevormd op den bodem der onderscheiding van lichaam en geest. Het geestelijke leven van den mensch ontwikkelt zich op den bodem van het dierlijke leven en het is juist in den geheimzinnigen samenhang van des menschen geestelijk wezen met dit dierlijk leven, dat het raadsel van des menschen geestelijk leven schuilt [1]).

Telkens hebben wij tot verklaring van psychisch gebeuren physische oorzaken noodig en omgekeerd psychische oorzaken tot verklaring van physisch gebeuren. B.v. de zielstoestand van bedroefd zijn kan in vele gevallen niet anders verklaard worden dan als gevolg van de zinnelijke waarneming van objectieve buiten ons staande voorvallen en dit bedroefd zijn is op zijn beurt weer dikwijls de oorzaak van de physische gebeurtenis, dat wij weenen.

Dit standpunt nu wordt ingenomen door de mannen van de hedendaagsche empirische psychologie. Hoofdvertegenwoordigers hiervan zijn Wundt en Koenig, en in ons land Prof. Heymans.

Wundt omschrijft het psychisch causaliteitsbegrip aldus: [1]) „Gelijk de physische wetten hebben ook de psychologische betrekking tot een gebeuren, dat onder het algemeene causaliteitsbeginsel gerangschikt moet worden. Maar, terwijl wij bij de physische wetten alle verschijnselen herleiden moeten tot de onveranderlijke eigenschappen eener substantie, welke onderstellenderwijs als blijvend wordt aangenomen, zal een samenhangende natuurverklaring gelukken, is de gelijke vooronderstelling voor het geestelijk gebeuren niet slechts onbruikbaar, maar zij leidt tot gevolgen, waarmede alle ervaring in strijd is. Deze tegenstelling tusschen het gebied der natuur en dat van den geest vindt hare uitdruk-

1) Zie Lamers, Zedekunde § 9.
2) Logik II pag. 508.

Digitized by Google

king in de wet van „den geestelijken wasdom", welke wij kunnen stellen tegenover de physische wet van „behoud van energie". Terwijl de laatste gegrond is op de stelling: „causa aequat effectum" levert ons iedere individueele geestesontwikkeling een onbetwisbaar voorbeeld van geweldige toename van geestelijke energie".

Verder: [1]) „Bij de apperceptieve processen treedt meer en meer een vrije scheppende werkzaamheid van den geest op den voorgrond, die ten slotte tot hare reinste uitingen zich verheft in de oorspronkelijke gestaltenissen der kunst, der wetenschap en van het zedelijk handelen."

Het verschil tusschen physische en psychische causaliteit kan ook kort aldus worden weergegeven: op physisch gebied besluit men progressief van oorzaak tot gevolg, terwijl men op psychisch gebied slechts regressief van gevolg tot oorzaken kan teruggaan.

Van „willen" in den waren zin des woords kunnen wij eerst dan spreken, wanneer wij te doen hebben met een beslissing na voorafgegaan overleg.

Als definitie van het „willen" citeert Koenig met instemming een plaats uit Lotze's Mikrokosmos [2]), welke luidt: „alleen daar zijn wij overtuigd te doen te hebben met een openbaring van het willen, waar in het duidelijk bewustzijn die drijfveeren, welke tot een handeling nopen, worden waargenomen; de beslissing daaromtrent echter, of bedoelde motieven gehoorzaamd zullen worden of niet, eerst gezocht wordt en niet wordt overgelaten aan de eigen macht dezer nopende motieven maar aan de beslissende vrije keus van den van bedoelde motieven niet afhankelijken geest. In deze beslissing omtrent een gegeven feitencomplex bestaat alleen de ware werkzaamheid van den wil." Over den wilsinhoud luidt het verder: „Alle mogelijken inhoud van het willen wordt overal door het onwillekeurig beloop der voorstellingen

---

1) t. a. p. pag. 512.
2) Mikrokosmos I, pag. 288.

Digitized by Google

en gevoelens aangebracht en zonder op zichzelf een naar buiten gericht, gestaltegevend en scheppend streven te zijn moet de wil zich vergenoegen met de vrijheid van onbeperkte keuze tusschen datgene, wat hem van daaraf aangenomen wordt."

Ook Wundt spreekt zich aldus uit: [1]) „zelfs de hoogste verrichtingen van het scheppend talent en van de geniale intuïtie zijn ten slotte afhankelijk van de voorwaarden, welke de uitwendige natuuromgeving en de eigene intellectueele arbeid voor de individueele geestelijke ontwikkeling hebben geschapen."

De ziel is dus allereerst passief, opnemend, wat zich aan haar voordoet, doch dan ook in sterke mate actief, opmerkend, zich bewust voorstellend en verwerkend. Hierbij treden op het associatie- en het apperceptievermogen."

1. *De associatie* is die werkzaamheid van den geest, waarbij tot een geheel worden verbonden de gewaarwordingselementen, die of geheel tot verschillende vroegere waarnemingen behooren of ook wel tot vroegere waarnemingen en nieuwe indrukken. Ons oordeel bijv. over iemand wordt gevormd door een reeks van indrukken, op verschillende tijden van hem ontvangen, met elkander te verbinden. Door associatie van verschillende waarnemingsbeelden ontstaan onze voorstellingen. Onze voorstelling van het begrip „roos" vormt zich uit de combinatie van de gewaarwordingen door middel van het gezichtszintuig en van het reukzintuig. Vooral bij de hoogere werkzaamheid van den geest, waaronder de samengestelde wilsbepaling behoort, worden echter de indrukken van een ver verwijderd tijdstip met gewaarwordingen van het heden verbonden.

2. *De apperceptie* is die werkzaamheid van den geest, waarbij het bewustzijn zich zelfstandig stelt tegenover den totalen inhoud zijner voorstellingen, deze ordent en daaruit achtereenvolgens bepaalde, begrensde voorstellingen op den voorgrond plaatst en zich bij voorkeur voor den geest stelt.

---

1) Logik II pag. 508 en 511.

Digitized by Google

Deze apperceptie werkzaamheid is echter niet onafhankelijk, maar staat onder invloed deels van onmiddellijke bewustzijnstoestanden, b.v. oogenblikkelijke gewaarwordingen en daardoor opgewekte associaties, deels van achterwaarts liggende voorwaarden. Welke zijn deze achterwaarts liggende voorwaarden? Allereerst zijn zij voorstellingen, bewustzijnstoestanden, overgeleverde voorstellingen en ideeënsferen, onder wier invloed de geest is en die van vroeger in het bewustzijn bewaard gebleven zijn.

Dan brengt elk individu als zoogenaamden „aanleg" mede een aantal oorspronkelijke voorwaarden. Wundt legt er echter den nadruk op [1]), dat deze den rol vervullen van ver verwijderde voorwaarden, nooit dien van rechtstreeksche. Een misdadige handeling zal in negen van de tien gevallen mede afhankelijk zijn van oorspronkelijken aanleg. Deze is echter zoo min bij machte om een handeling voort te brengen, als de aarde den val van een lichaam bewerken kan, zonder dat het in den hiertoe geschikten toestand gebracht wordt. Ook is hierbij van groot belang, dat de aanleg zelf door de bijkomende actueele oorzaken onderworpen is aan een voortdurende verandering. Hij is dus niet een constante maar een veranderlijke voorwaarde, die wel de actueele psychische oorzaken op een of andere wijze modificeert en invloed uitoefent op de apperceptiewerkzaamheid, doch zelfs door het afzonderlijk gebeuren onophoudelijk gemodificeerd wordt. Door den aanleg dus wordt ook het handelend individu niet veranderd in een constant subject, dat op alle invloeden onveranderlijk reageert en ook de aanleg van heden is het product van een ontwikkeling van achterwaarts liggende zielstoestanden.

Van invloed op de wilsbepaling zijn ook de in de ziel aanwezige begeerten [2]). Deze zijn deels oorspronkelijke, van het voorstellen onafhankelijke neigingen, deels echter vastgeknoopt aan de voorstelling van een object en verbonden

---

1) Philosophische Stud. Bd. II, Heft 1 pag. 105, en volg.

2) Zie Koenig „der Causalbegriff in der heutigen Psychologie."

Digitized by Google

met een lust- of een onlustgevoel. Deze begeerten bestaan niet onafhankelijk van elkander; zij kunnen elkander versterken of verzwakken, al naar dat zij met elkander overeenkomen of tegen elkaar overstaan. Ook is het zeker, dat, bijaldien wij onafgebroken door een of andere begeerte werden beheerscht, het object daarvan als gewild zou schijnen, op dezelfde wijze als een verbinding van voorstellingen, welke zonder uitzondering in het bewustzijn plaats gegrepen had, aan het bewustzijn als een logisch noodzakelijke zou toeschijnen. Doch hierbij moet eerder van hartstocht worden gesproken dan van zuiveren wil. Van wilsbepaling kan dan eerst recht sprake zijn, wanneer er als 't ware eerst een wedstrijd heeft plaats gevonden tusschen de verschillende aanwezige begeerten.

Hierbij is echter van groote beteekenis, dat de wilsbepaling volstrekt niet altijd is de uitdrukking van de sterkst aanwezige begeerte. Doordat de opmerkzaamheid gevestigd wordt op iets, kan de voorstellingsloop invloed ondergaan en in een andere richting worden geleid dan in die van de sterkst aanwezige associaties en juist daardoor kan ook de beslissing van den wil in een andere richting worden geleid dan de sterkste der aanwezige begeerten heeft, naardien met nieuwe voorstellingen nieuwe begeerten in het bewustzijn treden. (Lees: worden opgewekt).

Zonder samenhang met het in de ziel aanwezige is dus geen afzonderlijk gebeuren mogelijk. Koenig beroept zich hierbij op Lotze [1]), die zegt: „ook het kleinste voorstellingsbeloop hangt af van den totaaltoestand onzer ziel tijdens dat oogenblik, want dit beloop grijpt niet plaats in een overigens ledige ziel, maar in de geheele volledige levende ziel, die altoos tegelijkertijd in alle richtingen werkzaam is."

Deze samenhang sluit echter niet uit onderbrekingen [2]). Zij bestaat niet hierin, dat in tijdsorden zich de eene gebeurtenis direct aan de andere aansluit. De samenhang

---

1) Mikrokosmos 3 Aufl. Bd. I pag. 200.
2) Zie: Wundt Phil. Stud. Bd. II. Heft 1, pag. 103.

Digitized by Google

bestaat hierin, dat iedere nieuwere psychische gebeurtenis in verbinding treedt met gelijktijdige of met voorafgegane gebeurtenissen. De beslissende oorzaken behoeven dus volstrekt niet te zijn gebeurtenissen, die in tijdsorde onmiddellijk aan de bewerkte gebeurtenis voorafgaan. Een ver verwijderde gebeurtenis, toestanden, uit verder achterwaarts liggende voorwaarden voortvloeiende, kunnen van beslissende beteekenis zijn voor de wilsbepaling.

Koenig [1]) legt den nadruk er op, dat het gansche voorafgegane zieleleven determineerend is voor den verderen voorstellingsloop. Dit zieleleven dus toont ons een ontwikkeling, waarbij allereerst aanwezig is een oorspronkelijke spontaneïteit, die in haar allereersten uitingsvorm nergens empirisch aanwijsbaar is; en terwijl de ziel de haar aangeboden stof van indrukken op eigenaardige wijze zich eigen maakt, vormt zij zich daardoor voortdurend zelfstandiger en verkrijgt zij al meer en meer macht over het verdere beloop van het zieleleven. Wundt noemt dit „de wet van den wasdom van het geestelijk leven" [2]).

De ziel is dus niet alleen het schouwtooneel van hetgeen tusschen gewaarwordingen en voorstellingen gebeurt zonder daarop invloed uit te oefenen. Ook aan het zielswezen zelf, aan het bewustzijn, moet invloed worden toegekend op den loop der psychische voorvallen. Tegenover iederen afzonderlijken van hare inwendige toestanden bevindt zich de ziel in dezelfde stelling, als waarin zij zich bevindt tegenover de uitwendige gewaarwordingsprikkels. Tegenover elk daarvan kan zij antwoorden met een vorm van werkzaamheid, dien wij uit gindsche toestanden niet kunnen afleiden [3]).

In 't kort resumeerend krijgen wij:

1°. Het bewustzijn kiest volkomen vrij tusschen de zich opdringende motieven;

---

1) Zie der Causalbegriff pag. 456.
2) Logik II pag. 508.
3) Lotze Mikrokosmos I. 204, door Koenig met instemming geciteerd.

Digitized by Google

2°. deze motieven worden aangebracht door het onwillekeurig beloop der voorstellingen en gevoelens.

3°. In de associatie en apperceptie treedt de ziel actief op;

4°. van grooten invloed op de apperceptie zijn de aanleg en de vroeger ontvangen indrukken;

5°. de aanleg wordt voortdurend gemodificeerd door het aanhoudend gebeuren;

6°. Ook de begeerten zijn van grooten invloed op de wilsbepaling;

7°. toch kan, doordat de opmerkzaamheid op iets anders gevestigd wordt, de wilsbepaling worden geleid in een andere richting dan die der sterkst aanwezige begeerten.

8°. Ten slotte is van invloed de zielstoestand op het oogenblik der beslissing, waarin zich eene oorspronkelijke spontaneïteit openbaart, die ontwikkeld is in den loop van het zieleleven;

9°. Ook op deze ontwikkeling heeft de ziel invloed, daar zij evenals tegenover de uitwendige gewaarwordingsprikkels ook volkomen vrij staat tegenover haar inwendige toestanden;

10°. De wet van den geestelijken wasdom.

Aan het bewustzijn wordt dus grooten invloed toegekend op de ontwikkeling der voorstellingen en de toestanden, waarin de mensch zich bevindt, vormen dus voor een klein gedeelten slechts de bepalende voorwaarden voor het verdere beloop der inwendige voorvallen.

Verblijden moet het ons, dat krachtig voor de rechten van den geest wordt opgekomen, nadat langen tijd het stof is vergood geworden. Toch moeten er niet onbelangrijke bezwaren worden ingebracht tegen Wundt c. s. Zeer bedenkelijk is, dat hij de ziel niet als substantie wil opgevat hebben, waarmede samenhangt, dat er bij hem geen sprake is van een geweten, zonder hetwelk er van een bewust kiezen en van verantwoordelijkheid bij de wilsbepaling niet wel sprake kan zijn.

Wundt noemt het een mythologisch-metaphysische behoefte, welke de ziel als substantie doet opvatten. Het empirisch

Digitized by Google

subject is volgens zijn meening „de feitelijke totaal-inhoud van onze inwendige lotgevallen tegelijk met de eveneens gegeven empirische verbinding tot een geheel" [1]).

Om twee redenen wil hij van een substantie niet weten:

1°. hij zegt: „wij hebben steeds en bij alles te doen met het psycho-physisch individu. Het psychisch individu als zoodanig bestaat evenmin op zichzelf als het physische afzonderlijk bestaat. Het physische en het psychische zijn derhalve complexen van feiten, die onderling onderscheiden zijn maar deswege nog geenszins tot verschillende subjecten of werkelijke substraten teruggevoerd mogen worden" [2]).

2°. Verder wil Wundt van een zielssubstantie niet weten, omdat er dan volgens zijn meening niet van causaliteit, van een bewerkende oorzaak kan worden gesproken, maar voor uitwendigen dwang een inwendige in de plaats treedt [3]).

Bij een juiste opvatting van de ziel kan dit geen bezwaar zijn. Wat het eerste bezwaar van Wundt betreft, het is ontegenzeggelijk van groot belang, dat hij het innig verband tusschen lichaam en ziel verdedigt; de mensch is een psycho-physisch individu. Doch ook dit innige verband doet het geestelijke en het physische niet zoo in elkaar opgaan, dat het wezensonderscheid met de tot elk in het bijzonder behoorende werkingen wordt opgeheven. De chemie geeft hiervoor vele bewijzen. Ook bij de meest innige verbinding van de eene stof met de andere wordt toch het wezen en de werking van elk van beide noch opgeheven noch gemodificeerd. Zuurstof b.v. oxydeert de metalen en blijft dit doen in verbinding met andere elementen, want legt men het metaal in water, de zuurstof oxydeert, stelt men het bloot aan den invloed der lucht, de zuurstof oxydeert. Zoo blijft ook in hare nauwe verbinding met het lichaam tot eene eenheid de ziel haar eigenaardig wezenskarakter en haar eigen invloed op hare werkingen bewaren.

---

1) Phil. Stud. t. a. p. pag. 74.
2) t. a. p. pag. 77 en 78.
3) Zie t. a. p. pag. 104.

Digitized by Google

Wanneer wij ziel en lichaam zoo innig laten samensmelten, dat alle werkelijke onderscheid ophoudt te bestaan, dan ontkomen wij niet aan het gevaar om òf den geest in de stof òf de stof in den geest volkomen te doen opgaan. Ook Wundt ontkomt hieraan niet. Hij zegt: [1]) „de geestelijke voorvallen zijn als onmiddellijk gegeven uitsluitend reëel, de materie en de materieele processen zijn hulpbegrippen, waarvan wij ons bedienen en enkel tot verbinding der objectieve verschijnselen." Zooals hij zelf erkent: [2]) de empirische zielkunde is ontstaan uit de bestrijding van de materialistische zielkunde. Doch hij vervalt tot het andere uiterste, dat der energetische theorie, volgens welke „kracht" alles en „stof" slechts draagster is. Zeker moet in den mensch de geest heerschen over de stof, doch als dienaar van de ziel is ook het lichaam een werkend subject. Wundt staat nog onder invloed der materialistische wereld- en levensbeschouwing, welke van metaphysica niet weten wil en ontkent, dat er buiten het gebied van het kennen en weten een realiteit bestaat. Hij heeft de oude krukken nog niet geheel weggeworpen, en tengevolge hiervan komt hij tot tegenstrijdigheden. Hij moet aan den eenen kant erkennen [3]) dat het psychische en het physische onvergelijkbare gebieden zijn en dus de wet van het eene niet op het andere mag worden overgebracht. En hiermede in tegenspraak beweert hij toch: [4]) „moet de zielkunde afstand doen van metaphysische hulphypothesen voor het verband der psychische verschijnselen, het staat haar vrij tot de physische wijze van beschouwing terug te gaan, wanneer aan het verband der psychische verschijnselen deelen ontbreken; zij kan onderzoeken, of misschien de ontbrekende schakels vervaardigd zouden kunnen worden door de zaak te bezien van af dit andere aan de natuurwetenschap ontleende standpunt."

---

1) Phil. Stud. t. a. p. pag. 42.
2) Wundt, Leerboek der zielkunde, vert. door M. H. Lem § 2. 2o.
3) Phil. Stud. t. a. p. pag. 80.
4) Leerboek der zielkunde § 2. 4o.

Digitized by Google

Waarom wel de natuurwetenschap en niet de metaphysica, die toch in zooveel nauwer verband staat met de zielkunde, kan ik niet anders verklaren dan uit door niets te verdedigen en daarom ongeoorloofde vooringenomenheid.

Wat het tweede bezwaar van Wundt tegen de opvatting der ziel als eene substantie betreft, toegegeven moet worden, dat het wetenschappelijk bewijs voor het substantieele der ziel niet kan gegeven worden, omdat het ligt buiten het gebied der waarneming, doch evenmin is het wetenschappelijk te bewijzen, wat hij wil, dat de causaliteit naar „een oneindige reeks" verwijst. En een begin, een aanvang, een bewerkende oorzaak kunnen wij ons voorstellen, een oneindige reeks echter niet.

Wundt zelf erkent, dat met een oneindige reeks niet veel te beginnen is, dat er een haltpunt ook aan de causaliteitreeks moet worden gesteld. Hij zegt, dat bij ingewikkelde gevallen, zooals samengestelde wilsbepalingen zijn, de oorzakelijke verklaring een nooit te voltooien taak vormt, die door de beste psychologische interpretatie steeds slechts vervuld kan worden naar enkele richtingen heen tot een laatste voorwaarde, die men door den nood gedwongen vooronderstelt [1]).

Waarom moet deze laatste voorwaarde zijn een gebeuren en waarom zou zij niet kunnen zijn het subject van het geestelijke leven, de ziel?

Koenig is er niet zoo bang voor en beschouwt o. a. de apperceptie als het ingrijpen van een transcendent, dus niet door ervaring beschikbaar agens tegenover den inhoud van het bewustzijn [2]). Hij staat op het standpunt van Lotze, die zegt [3]), „dat de qualitatieve eigenaardigheid der geestelijke verschijnselen er toe dwingt om een specifiek wezensbeginsel als voortbrengingsbron aan te nemen."

---

1) Phil. Stud. pag. 106.
2) Der Causalbegriff pag. 450 s. s.
3) Mikrokosmos I pag. 329 s. s.

Digitized by Google

Het logisch denken buiten allen samenhang met het physische om, de openbaring van een geestelijke krachtsvoortbrenging, eischt voor ons verstand een geestelijken voortbrenger. Met het willen wordt steeds een doel verbonden, dat onafhankelijk van het willen wordt gesteld. Dit eischt een, die het stelt. Evenals aan het oordeelen gaat ook aan de wilsbepaling een overleg vooraf, welk overleg niet onderworpen is aan de ideeënassociatie, maar deze beheerscht. Dit eischt een, die overlegt en onafhankelijk zich stelt tegenover den feitelijken totaalinhoud der inwendige lotgevallen en derzelver verbinding tot een geheel. En ditzelfde geldt ook van de waardebepaling der verschillende motieven, die met elke wilsbepaling verbonden is.

Nooit is het van zijn gevoelens uit en met zijn vooruitzichten reageerende Ik een nul, een niets. Overal is datgene, wat het van zich uit toevoegt om zijn lust te vermeerderen of zijn onlust te verminderen, tot geen andere causaliteit terug te brengen. Dit eischt een zelfstandig bestaan van het Ik. En indien de natuurwetenschap atomen mag aannemen als draagsters der physische verschijnselen, omdat zij zonder deze niet te verklaren zijn, dan mag der psychologie het recht niet worden ontzegd een geestelijke substantie te erkennen. Wij weten nog minder, wat stof is, dan wat geest is. Geest wordt ervaren, stof niet. Wij kunnen geen kracht zonder een voortbrengenden agens ons voorstellen. De wasdom van geestelijke energie, waarop Wundt zoo de nadruk legt als specifiek onderscheid tusschen natuur en geesteswereld, is niet te begrijpen zonder een voortbrengenden agens [1]).

Begriffe ohne Anschauung sind leer. (Kant).

Het actieve en het receptieve element ontmoeten elkander in het empirische Ik. Wij ervaren, dat het actieve Ik zich plaatst tegenover het receptieve Ik. Het receptieve Ik is het

---

1) Zie: Bavinck „Psychologie" § 5.

Digitized by Google

geheel der voorstellingen en gevoelens, die ons op verschillende wijze van buiten af gegeven zijn en dus niet „onszelf" weergeven; het is derhalve het „niet Ik". Daartegenover stelt zich het actieve Ik, het „wijzelf", derhalve het „feitelijke Ik" volkomen vrij, beoordeelend het in het „niet Ik" gegevene. Wij ervaren dit; de ziel gaat niet op in de psychische gebeurtenissen. Denken en willen zijn werkingen der ziel, niet de ziel zelve.

Door het aannemen van een zielssubstantie wordt de causaliteit als bewerkende oorzaak niet opgeheven. De invloed der ziel op de psychische gebeurtenissen is geen dwang, doch juist het tegenovergestelde. Van „dwang" kan slechts sprake zijn, wanneer een vreemde macht in het spel komt. Niet van „dwang" doch van „zelfbepaling" kan slechts gesproken worden, wanneer de ziel leidt den gang der gedachten en van het overleg tot bepaling van den wil. Absolute zelfbepaling is de ware vrijheid.

Deze beschouwing, niet direct in verband met mijn onderwerp staande, was noodig om het goede recht aan te toonen van die beschouwing, welke het laatste woord geeft aan het geweten. Vooral in de Psychologie, de ervaringswetenschap bij uitnemendheid, moeten wij zoo weinig mogelijk, slechts dan als de ervaring ons in den steek laat, begripsmatig uit het een tot het andere besluiten. Zoover het gebied der ervaring gaat, moeten wij vragen naar hetgeen wij ervaren.

De vraag is dus: wat ervaren wij van het karakter der wilsbepaling? Het antwoord wordt gegeven door de ervaring in het geweten.

Doch vooraf: wat is het geweten?

Voor Wundt c. s. kan van een geweten slechts sprake wezen, in zooverre als het beschouwd wordt te zijn een uiting van het bewustzijn, zooals dit zich in het ontwikkelingsproces van het zielsleven langs de lijnen der causaliteit heeft gevormd. Dat het een eigen oorsprong zou hebben buiten de psychische causaliteit om, is bij hen van te voren reeds uitgesloten tengevolge van hun uitgangspunt, dat „het

Digitized by Google

werkelijke subject van alle psychische verschijnselen is de feitelijke totaalinhoud van onze inwendige lotgevallen tegelijk met de eveneens gegeven empirische verbinding tot een geheel." Als kind van dezelfde ouders als de wilsbepaling kan zich hierbij het geweten niet volkomen vrij en onbevangen plaatsen tegenover de wilsbepaling, de nauwe familierelatie verhindert dit.

Wat is het geweten? Het is volgens mijne meening de ware „Selbsterhaltungstrieb". Prof. Lamers [1]) zegt, dat de etimologie niet voldoende bij machte is om het gewetensbegrip volledig te bepalen. Door de beteekenis van *συνείδησις* en het overeenkomstige conscientia worden wij niet genoegzaam ingelicht. Volgens zijne meening bewandelt men een veiligen weg, als men let op de onderscheiden werkzaamheid, die het spraakgebruik aan het geweten toekent. En terecht, want het spraakgebruik gaat niet uit vóór alles van „begrippen" maar van de „ervaring". Het kent nu, voorzoover ik kan nagaan aan het geweten met betrekking tot de wilshandeling en de daaraan ten grondslag liggende wilsbepaling tweeërlei werkzaamheid toe, n.l. „een zich aansluiten daaraan" en een „zich daartegenover stellen." Men zegt: „ik ben in mijn geweten overtuigd, dat ik naar behooren gehandeld heb", en ook „mijn geweten getuigt tegen mij, dat ik niet naar behooren heb gedaan." In beide werkzaamheden openbaart het geweten de zelfstandigheid van het geestelijk Ik. Door de aanraking met hetgeen niet uit hem is, komt het Ik tot bewustzijn van zichzelf en reageert van zich uit daarop en in het geweten komt het Ik tot de kennis, hoe het daartegenover staat [2]). Gelijk bij elke gewaarwording, zoo geschiedt ook hier: de gewaarwording is nimmer volkomen gelijk aan de waarneming, doch steeds de waarneming plus iets, waarmede het waarnemend subject van uit zichzelf hierop reageert, dat is een lust- of een onlustgevoel. B.v. de waarneming van een schilderij is in de

---

1) Zedekunde § 18. 1.
2) Zie Godet Kommentaar I Cor. Godgel. Bibl. pag. 390.

Digitized by Google

gewaarwording steeds verbonden met een gevoel van sympathie of een van antipathie, van goed- of afkeuring. In het geweten spreekt het Ik zich uit over het karakter der wilsbepaling, die het waarneemt, of zij is overeenkomstig den wil van zijn „ware zijn" ja, dan neen; of die wilsbepaling in volkomen vrijheid is opgebouwd uit motieven, die voortkomen uit de sterkst aanwezige begeerten van het „feitelijke Ik" dan wel uit motieven, die hun ontstaan vinden in begeerten en voorstellingen, die van buiten af zijn aangebracht.

Het geweten stelt dus de waarheid niet voor en geeft de leidende gedachten niet, het is de uitspraak der waarheid, nadat de actie voltooid is. Evenals, wanneer wij ons voortdurend bevonden in een temperatuur overeenkomstig onze lichaamswarmte, wij ons van die temperatuur niet bewust zouden worden, zoo zou het geweten niet worden ervaren, wanneer het Ik niet anders waarnam dan, hetgeen overeenstemt met zijn aard en wezen. Tot het besef van goed en kwaad komen wij pas door in aanraking te komen met het kwade. Wel krijgt de mensch langzamerhand door ontwikkeling, opvoeding en de ideeënsferen, waarin hij leeft, bepaalde begrippen van goed en kwaad, en ook de zelfbepaling in het geweten kan zich niet vrijhouden van dien invloed; het is mogelijk, dat ook het geweten dwaalt onder invloed van onjuiste voorstellingen omtrent hetgeen men tegenover God en menschen en zichzelven is verplicht; maar dit doet niets af aan het feit, dat in het geweten de mensch overtuigd wordt, dat er bestaat een onderscheid tusschen goed en kwaad, het geoorloofde en het ongeoorloofde, dat het niet om 't even is, hoe en wat hij wil. Denken wij hier aan Paulus' woord over de heidenen (Rom. 2 : 14 en 15): „Want wanneer de heidenen, die de wet niet hebben, van nature de dingen doen, die der wet zijn, deze de wet niet hebbende, zijn zichzelven een wet; als die betoonen het werk der wet geschreven in hunne harten, hun geweten medegetuigende en de gedachten onder elkander hen beschuldigende of ook ontschuldigende."

Digitized by Google

Dit is nu is de ware vrijheid, de absolute psychische causaliteit, wanneer wij zonder te worden tegengehouden kunnen emaneeren, wat oorspronkelijk in ons is. Zal de wilsbepaling nu uitsluitend volgens de wet der psychische causaliteit kunnen worden ontleed, dan moet zij wezen product der emanatie van den werkelijken inhoud der ziel, welke emanatie hoogstens door de van buiten af gegeven motieven is opgewekt.

Of dit geschiedt, hierover beslist het geweten. En dit beslist in zeer vele gevallen, zoo niet in de meeste, in ontkennenden zin.

De materialistische beschouwing in het algemeen en de Crimineele Anthropologie in 't bijzonder bevatten in zich een kern van waarheid, die door overdrijving en verkeerde interpretatie den grondslag heeft geleverd voor zoo heuristische theorieën. Des menschen wilsbepaling is niet zoo volkomen vrij van vreemden dwang als de empirische psychologie ons wil voorstellen. En wanneer Wundt c. s. aan een juiste beschouwing van het wezen en de werkzaamheid van het geweten plaats hadden gegeven in hun denken, dan zouden zij niet zoo hardnekkig de absolute psychische causaliteit volgehouden hebben. Dit is het derde bezwaar, dat tegen de empirische psychologie moet worden ingebracht, dat zij geen rekening houdt met de macht der zonde in den mensch.

Het karakter der zonde blijft hier buiten beschouwing, want wij hebben alleen onderzoek te doen naar het aandeel, dat zij heeft aan den opbouw der wilsbepaling.

Van groot belang is hiervoor veel van hetgeen de empirische psychologie zelve ons leert omtrent des mensehen geestelijke werkzaamheid.

Zij leert ons, dat op de apperceptie, waarbij het bewustzijn zich zelfstandig stelt tegenover den totalen inhoud zijner voorstellingen, deze ordent en daaruit achtereenvolgens bepaalde voorstellingen op den voorgrond plaatst en zich voor den geest stelt, een zekere „aanleg" van grooten invloed is. Verder, dat het gansche voorafgegane zieleleven deter-

Digitized by Google

mineerend is voor den verderen voorstellingsloop. Dit zieleleven toont wel een ontwikkeling, doch hierin blijft voortwerken een „oorspronkelijke spontaneïteit". Deze aanleg, deze „oorspronkelijke spontaneïteit", verandert wel onophoudelijk door bijkomende actueele oorzaken, doch daarmede wordt haar oorspronkelijk karakter niet uitgewischt. En verder dan dezen aanleg kan de causaliteitsreeks in geen geval worden voortgezet.

Deze aanleg werkt vooral voort in de neigingen en de affecten. De neiging van het individu openbaart de natuur van het eigen individueele leven, de neiging tot spel, drank, enz. zijn in vele gevallen aangeboren. Ook werkt in de innerlijke affecten, zooals toorn, lust, onlust, liefde, haat de oorspronkelijke aanleg als temperament voort. Een sanguinicus b.v. zal eerder ontvlammen in toorn dan een flegmaticus; een melancholicus meer vatbaar zijn voor onlust, een cholericus meer voor lust [1]).

Deze aanleg wordt nimmer geheel overwonnen of ter zijde gezet. Van grooten invloed is voorzeker de ontwikkeling en bovenal de zedelijke opvoeding, zij werken matigend op de affecten en begeerten en gaan de ontwikkeling er van tegen; doch, zegt Wundt [2]) „in de verbinding van voorstellingen en gevoelens, die motieven zijn voor de wilsbepaling hebben niet de voorstellingen (de verstandswerkzaamheid) maar de drijfveeren, de gevoelens, de beslissende beteekenis in de voorbereiding der wilshandelingen. De gevoelens zijn integreerende bestanddeelen der wilsverschijnselen, terwijl de voorstellingen slechts middelijk, doordat zij met de gevoelens verbonden zijn, op die verschijnselen invloed kunnen uitoefenen. De aanneming van een willen, dat uit zuiver verstandelijke overwegingen zou voorvloeien, een wilsbeslissing, die in tegenspraak zou zijn met de neigingen, die in de gevoelens tot uitdrukking komen, sluit

---

1) Zie o. a. Heppe „Ethiek" vert. door Dr. J. H. Gunning, 2de dr. pag. 71 Noot.

2) Psychologie, vert. door Lem pag. 164.

Digitized by Google

een zielkundige tegenspraak in." Verder zegt hij [1]): „door verstandelijke ontwikkeling worden de affecten verzwakt, zij kan echter nooit de affecten vernietigen. Een volkomen affectloos willen is onmogelijk. Toch oefent de verstandelijke ontwikkeling een matigende werking uit op de affecten, in 't bijzonder op die, welke de wilshandeling voorbereiden in alle gevallen, waarin verstandelijke motieven er deel van vormen."

Dit laatste kunnen wij slechts aanvaarden onder voorbehoud, dat het volstrekt niet de verstandelijke ontwikkeling zonder meer is, die de affecten matigt en terugdringt bij den opbouw der wilsbepaling, zonder dat hierbij komt een groot deel zedelijke ontwikkeling. 't Is de dwaling van het Rationalisme om allen invloed toe te kennen aan de rede, mits deze slechts voldoende ontwikkeld is. Zoo ooit toch de uitkomst met een opzet heeft gespot, dan wel met deze: „hoe grooter ontwikkeling, des te grooter beschaving, hoe meer ontwikkeling des te minder misdaad." Niet sterker kan het veroordeeld worden dan de vroegere woordvoerder der Rationalisten het deed in zijn laatste geschrift „Facts and Comments". En een ander bekeerde Rationalist Fr. Parthes zegt treffend waar: „hoe zou de verlichting zwakke krachten tot sterke en ongezonde tot gezonde krachten maken? Hoe kan zij onnatuur en gekunsteldheid veranderen in natuur en eenvoud? Waarachtig goed zijn is geen gevolg van de verlichting des verstands alleen; slechts dwaasheden kan zij opruimen, zonde niet."

Wij kunnen aannemen, dat bij de wilsbepaling het laatste woord door het verstand gesproken wordt, doch onder voorbehoud, dat ook het verstand staat onder invloed van de neiging, van het affect, waarin tot kracht komt, hetgeen de empirische psychologie noemt aanleg, oorspronkelijke spontaneïteit in het zieleleven en dat in de Dogmatiek heet erfzonde, in de beteekenis van „aangeboren neiging

---

1) t. a. p. pag. 168.

Digitized by Google

tot zondigen". Men mag deze als ver verwijderde voorwaarde kenschetsen, zij is van absolute beteekenis voor de wilsbepaling. De psychische causaliteit, welke haar eindpunt heeft in de wilsbepaling, staat van den beginne afaan onder een invloed, waarvan zij zich niet kan vrijmaken.

Van groote beteeekenis is de intellectueele ontwikkeling voor den mensch, omdat zij hem den blik doet slaan buiten den kring van zijn eigen zieleleven en naaste omgeving, en andere motieven toevoegt aan die, welke hij in neigingen en affecten in zichzelf en in de ideeën, welke in zijn kring heerschende zijn, waarneemt. Van nog grooteren invloed is de godsdienstig zedelijke opvoeding, omdat hierdoor de hoogste motieven den mensch ter kennisse worden gebracht, hem zijne verantwoordelijkheid, en het „du sollst" door de hoogste zedelijke Macht hem opgelegd, worden ingeprent en door zijn ziel te ontvonken voor het schoone en alleen ware der normen, door God gesteld, het affect „liefde" daarvoor opgewekt wordt.

Doch deze beide alleen veranderen den aanleg niet en verlossen de psychische causaliteit niet van de haar beïnvloedende macht. Zij brengen hoogstens tot „zelfverloochening" niet tot „zelfvernieuwing". 't Is een man der empirische psychologie, die dit zoo sterk mogelijk uitspreekt. Prof. Heymans zegt [1]): „Nooit zullen wij door een wilsbesluit, waarin zich de verhouding onzer neigingen uitspreekt, in die verhouding verandering kunnen brengen. Waarom niet? Eenvoudig, omdat wij het nooit zullen willen. Als iemand een verhard egoïst is, dan zal hij niet in staat zijn zich te veranderen in een zedelijk mensch, omdat hij om dit te willen juist geen verhard egoïst zou moeten zijn." Vervolgens vraagt hij: „welke beteekenis hebben wij te hechten aan goede voornemens? Komt het niet dikwijls voor, dat iemand gaarne anders zou zijn, zelfs herhaaldelijk zich voorneemt anders te

---

1) Gids, Jan. 1901 pag. 69.

Digitized by Google

worden dan hij is en toch ten slotte dezelfde blijft? en blijkt in zulke gevallen niet zonneklaar, dat de mensch beheerscht wordt door een macht buiten hem?" Hij antwoordt: „ik meen, dat wij hier niet te spreken hebben van „onmacht van den wil", maar veeleer van een „verandering in den inhoud of het aandoeningskarakter der voorgestelde motieven, waardoor op verschillende tijdstippen verschillende wilsbesluiten worden gedetermineerd. Neemt de mensch zich voor niet meer aan hartstocht toe te geven, dan berust dit voornemen op een onjuiste taxatie van de kracht der motieven, die zich later weer aan hem zullen opdringen en hem weer zullen doen terugvallen in zijn oude gewoonten". Ik zou hierop alleen willen aanmerken, dat het niet „de verandering in den inhoud of het aandoeningskarakter der voorgestelde motieven" is, die den mensch zich doet voornemen anders te worden. Heymans kon niet anders zeggen krachtens zijn punt van uitgang, omdat hij niet van een zielssubstantie als zoodanig wil weten en de ziel doet opgaan in den feitelijken totaalinhoud der psychische lotgevallen. Wie een reactievermogen der ziel aanneemt, ziet in die goede voornemens den invloed van het geweten, waarin het Ik zich uitspreekt over de geestelijke afwijkingen. Overigens kunnen wij het wel eens zijn met Prof. Heymans, de motieven en daaronder allereerst de neigingen, zijn te machtig, dan dat wij ze zouden kunnen overwinnen. In de beste oogenblikken van ons leven, wanneer in het geweten ons Ik getuigt, zien wij het tegennatuurlijke van die motieven en dat hoogere macht tot verlossing noodig is.

Dan, wanneer Christus ons heeft verlost van de macht der zonde, als door de wedergeboorte de oude mensch, die door de zonde werd verdorven, is gedood en de nieuwe mensch, geschapen weer naar Gods beeld, in ware kennis, gerechtigheid en heiligheid in ons is levend geworden, dan is de absolute psychische causaliteit weer in ons hersteld. In vrije zelfbepaling bouwt dan de mensch weer uit de hem voorgesteld wordende motieven zijn wilsbepaling op.

Doch al hebben wij onze bezwaren tegen de mannen der

Digitized by Google

empirische psychologie, wij hebben ons ten zeerste te verblijden er over, dat in de nieuwe richting, die optreedt in de psychologische wetenschap, de oude, die langen tijd teruggedrongen werd, haar rechten herwint op het denken van den mensch, de eenig ware richting, die erkent: „in het hart des menschen zijn de uitgangen des levens". De 19de eeuw was de eeuw van het materialisme, van het Rationalisme, moge de 20ste eeuw het zwaartepunt weer zien verleggen in het innerlijk leven, in het waarachtig godsdienstig leven, het leven met en in God door de gemeenschap met Jezus Christus.

Dodewaard. J. J. KUYPER.

Digitized by Google

Nog eens: I Kon. 20 vs. 33.

Het zal mij vergund zijn, met een een enkel woord in te gaan op de bezwaren, welke, volgens den Heer Dijkema, mijn verklaring der bovengenoemde bijbelplaats drukken.

Het voornaamste bezwaar schuilt dan, volgens den Heer D., in mijne vertaling der werkwoorden נחשׁ en חלם. Ik heb die, naar hij zegt, onvertaald gelaten.

Dat heb ik echter niet. De omschrijving „visschen en vorschen" heb ik tevens als vertaling bedoeld en handhaaf dat, ook na het stukje van den Heer D.

Ik zie mij dus thans gedrongen, rekenschap te geven, hoe ik aan deze vertaling kom.

נחשׁ heeft in Gen. 44 vs. 15 en 30 vs. 27 ontegenzeggelijk de beteekenis: ergens achter komen. — Voor wie nu weet, dat de Hebreeuwsche werkwoorden, nagenoeg alle inchoative kracht hebben (wat al zeer sterk uitkomt bij מצא, dat tegelijk vinden en zoeken beteekent), voor dien is 't niet zoo'n merkwaardig ding, om נחשׁ, erachter komen, te vertalen met: *trachten* er achter te komen = uitvorschen, visschen.

Van חלם betuigt de Heer D. vol vertrouwen, dat het beteekent: beslag leggen op het bonum omen. Een voorzichtig Hebraicus zal hem dat niet zoo vertrouwend nazeggen. Het woord komt alleen *hier* voor. De beteekenis, door den Heer D. voorgestaan, is mera conjectura.

Digitized by Google

Ik heb, bij mijn bepaling der beteekenis, gebruik gemaakt van de, naar ik meen, gewone methode in dergelijke gevallen. Ik heb gelet op de beide beginletters, en getracht een algemeene beteekenis te vinden, die eigen is aan alle of de meeste werkwoorden, die met deze beginletters openen.

Toen heb ik gevonden, dat dit de algemeene beteekenis is: uittrekken, los maken, kaal maken, ontdoen van het omgehangene, terugbrengen tot de juiste afmetingen. — Zóo kwam ik tot de beteekenis: nauwkeurig uitvorschen.

Doch ik erken: het is bloote gissing... evenals de verklaring van den Heer D.

De Heer D. heeft nooit gehoord van een „spreekwoordelijk geworden teergevoeligheid der koningen Israëls." Hij onderstelt, als ik hem goed begrijp, dat de dienaren van Benhadad zulks zoomaar zeggen, m. a. w. fantaseeren, „ter geruststelling van hun vorst". — Ik beken, aan *deze* mogelijkheid had ik niet gedacht. Nu ik er echter inkom, lijkt mij deze veronderstelling onjuist. Want, was hun woord zoo gansch en al ongegrond en ten eenenmale met de waarheid in strijd, dan ware Benhadad er niet op ingegaan.

De uitkomst heeft Benhadads knechten in 't gelijk gesteld. Achab heeft zich door zijn gevoel (ik noem dit niet edelmoedigheid, zooals de Heer D. wil. Men weet hoe God door den profetenzoon Achabs gedrag veroordeeld heeft) laten meeslepen en Benhadad bij zich op den wagen genomen. (Mijn uitdrukking „elkanders wagen" was natuurlijk beter bedoeld dan gezegd).

Hoe het mogelijk is, dat de man, die aan zijn gemalin Izebel toeliet Gods profeten uit te roeien, ineens te teerhartig wordt om Benhadad loon naar werk te geven, dat is een der vele zielkundige raadselen, die niet zijn weg te cijferen, evenmin als op te lossen. Het is vaker gezien, dat een die meerdere moorden op zijn geweten had, teerhartig bezorgd was over het lot van een jong katje, en dgl. Wie zóo leeft bij indrukken als Achab (men vergelijke 1 Kon. 21 vs. 4^{b}) is eenvoudig onberekenbaar. (Deze plaats zou men

Digitized by Google

met eenig recht in kunnen brengen tegen des Heeren D.'s qualificatie van Achab als „een verstandig vorst").

De vertaling, door den Heer D. voorgestaan: „Benhadad is uw broeder", in vs. 33, acht ik onmogelijk. Men leze, alzoo vertaald, dat vers eens achter elkander. Dan ziet men dát 't geen zin geeft. Zulk een „kip ik hebje" lijkt mij onmogelijk als men zich den toestand indenkt. Zóo spreken geen knechten van een verslagen vorst tot den overwinnaar.

Dat het woord מה niet mag ontbreken in dezen uitroep van verbazing, is mij niet zoo heel klaar. Het is hier zoowel een uitroep als een vraag. En in groote verbazing acht ik 't, in alle talen en onder alle volken, een gewoon verschijnsel, dat men de woorden die die verbazing hebben gaande gemaakt, als werktuigelijk herhaalt, zonder zoo nauwkeurig te letten op wat de grammatica voorschrijft op blz. zooveel, § zooveel, kleine letters, alinea zooveel.

Het was en is mij niet te doen, om te zeggen dat ik 1 Kon. 20 vs. 33 afdoende verklaard heb. Daarom stelde ik het opschrift in vraagvorm. Het antwoord dat de Heer D. geeft, acht ik echter evenmin voldoende.

Leerdam, 23 Febr. 1904. H. J. DE GROOT Gz.

Digitized by Google

Boekaankondigingen.

Verzoening. Eene Theologische Studie door J. A. C. VAN LEEUWEN, Theol. Dr. en Pred. te Avereest (thans te Alkmaar). 1903.

Dr. van Leeuwen heeft twee bijdragen gegeven voor eene beschrijving van de elementen der chr. religie. De eerste was het artikel over Gerechtigheid en rechtvaardiging, in den voorlaatsten jaargang van dit tijdschrift afgedrukt; de tweede is het afzonderlijk verschenen geschrift over de Verzoening, dat mij werd toegezonden ter aankondiging.

Deze studiën zijn wel ietwat fragmentarisch, maar toch sympathiek. Ze bieden proeven van theologie in den echten zin van het woord. Ze willen doen gelden de opperste beginselen, die in de h. Schrift zijn geopenbaard. En ze vereenigen geestelijke en wetenschappelijke Schrift-kennis, zooals het voor de behandeling van deze onderwerpen onmisbaar is. Aan geestelijke studiën over de h. Schrift, geschreven ter voorlichting van het christelijke volk, zijn wij zoo arm. Onze stichtelijke en onze wetenschappelijke lectuur gaan uit elkâar op eene wijze, die voor de kerk en voor de theologie eer schadelijk dan heilzaam is.

Het aantrekkelijke in de studiën van dr. van L. is, dat hij telkens een of ander kapitaal beginsel doet praedomineeren. Zoo is de hooge waarheid, waarvan hij uitgaat bij de behandeling van de rechtvaardiging, dat Gods genade

Digitized by Google

die den goddelooze rechtvaardigt, eene betooning is van zijne gerechtigheid. Gods gerechtigheid bestaat en betoont zich in de handhaving van zijn recht. Hij laat niet los, en wijkt niet af van de door Hemzelven gestelde norm. En als door de zonde dit recht Gods gekrenkt en verwrongen is, dan is het werk en de betooning van Gods gerechtigheid, dat Hij de verbroken orde herstelt, het gebogen recht doet gelden, en het brengt tot het eindpunt zijner bestemming. M. a. w., Gods recht is superieur aan zijne genade.

Het komt mij voor, dat dr. v. L. hiermede zich verheft boven het niveau der vermittlungstheologie. Want deze liet, op voorbeeld van Arminius c. s., de opperste beginselen der religie bij voorkeur rusten, en beperkte dan den kring van haar belangstelling tot hetgeen zij van persoonlijk belang voor ons rekende. Het eene na het andere werd dan gerekend als te hoog en te onbegrijpelijk voor de menschen. Omdat de menschen aan theoriën en beginselen toch zoo weinig hadden, wilde men al het onbruikbare en afgetrokkene uitzuiveren, om alleen het bruikbare en het concreete over te houden. Maar eene bedenkelijke verarming der theologie, die wêer eene verzwakking van de kerk meêbracht, bleek gaandeweg het gevolg te wezen. Niet zelden kwamen die schijnbaar-religieuse overwegingen voort uit eene begeerte, om de beginselen der Reformatie ter zij te schuiven en door tegenovergestelde beginselen te vervangen. Het zou dus interessant wezen, indien dr. v. L. zelf had gewezen op de schade, die aan de kerk toegebracht is door de theoretische en praktische loochening van het recht Gods in de theologie. Eene revolutie in de theologie is hieruit toch voortgekomen, die dezelfde gevolgen heeft voor de kerk, als de loochening van het recht Gods in de staatsleer heeft voor den Staat. Daarom is het m. i. niet zonder beteekenis, dat dr. v. L. het recht Gods vooropstelde; dat we z. i. allereerst hebben te verstaan, hoe God in de geschiedenis zijne gerechtigheid gehandhaafd d. i. hersteld, betoond en tot haar eindelijke verwezenlijking gebracht heeft; en dat, naar zijne woorden, in deze realiseering van het recht Gods onze zaligheid is.

Digitized by Google

Zoo kan men deze studie noemen eene geschiedenis der gerechtigheid Gods, vàn den rechten staat der eerste menschen tot op den toestand der Gemeente die in de parousie van Christus aan haar recht zal komen. Men vergunne mij, de hoofdgedachten summierlijk op te halen. De eerste zonde was een vallen uit de rechte verhouding, eene afwijking vàn den weg des rechts. In Israël werd het recht Gods voorloopig, typisch hersteld. Dit geschiedde door middel van de verzoening in het offer, en langs den weg van het gericht. De mensch werd teruggebracht in de rechte verhouding tot, in de gemeenschap met God.

In Jezus Christus werd het recht Gods naar uitgang, weg en bestemming gezien en gerealiseerd. Hij was uit de Joden, onder de wet; ingevoegd in alle instellingen en rechten van het volk des verbonds. En hij was uit eene vrouw: ingevoegd ook in het geheel der menschheid. Hieruit moet zoowel zijn leven als zijn streven verstaan worden. De verzoening (ἱλασμος) is de handhaving en herstelling van het recht Gods; zoodat ook hier het verband tusschen Gods gerechtigheid en genade moet bewaard worden.

Evenzoo is het met den mensch. De genade-gave des eeuwigen levens is eene betooning en handhaving van Gods recht met den mensch, eene openbaring van Zijne gerechtigheid. Zoodat het verloren recht Gods den mensch hergeven wordt. „Wie gerechtvaardigd is, heeft het oordeel Gods vóór zich, is rechtvaardig voor God. Dat is eene zaak niet van zelf-appreciatie; maar van verhouding."

De gerechtvaardigde is een mensch, die wedergebracht is tot de normale verhouding tot God, en door de werking des H. Geestes zich daarvan bewust is. Zoo zal dat normale óók moeten doorbreken in den weg, dien hij gaat. Het koninkrijk Gods is gerechtigheid (Rom. 14 : 17); d. w. z. de gerechtvaardigde, begenadigd met het leven Gods, gaat in den weg der gerechtigheid, onderhoudt de rechten des Heeren.

Maar eerst de parousie van Christus zal het volmaakte, dus ook het volmaakte recht, doen openbaar worden. Zij

Digitized by Google

zal de gemeente van Christus aan haar recht doen komen. Dan is Gods recht en der menschen gerechtigheid één geworden. En onder de verlosten zal een ieder „tot zijn recht" komen. —

Dr. v. L. heeft m. i. hiermede terecht gereleveerd wat in de leer van de rechtvaardiging, d. i. de vergeving der zonden, door de vermittlungstheologie vaak is voorbijgezien. Gods genade is eene openbaring van zijn recht. De rechtvaardiging is eene daad van Gods gerechtigheid. Daarom zeide men in gereformeerde volkskringen, dat in elke prediking Adam, d. i. de norm der oorspronkelijke rechtheid en de zondeval, moest voorkomen. Het gaat in de theologie om de daden Gods; en deze daden beöogen in hoogste instantie niet anders dan de handhaving en herstelling van de goddelijke orde, van het goddelijke recht, zoowel door genade als door gericht. Eerst wanneer wij deze goddelijke werkingen gewaar worden in de kerk van Christus, in ons persoonlijk leven, in de overige menschheid, in den kosmos, komen wij de theologie in echten zin op het spoor.

De tweede studie van dr. van Leeuwen, over de verzoening, sluit zich bij de eerste aan. In de eerste studie was het *recht* Gods, in de tweede studie zou men wel den *toorn* Gods kunnen noemen het centrum der verhandeling. De zuiver eschatologische opvatting van Gods toorn wordt teruggewezen, en eveneens de meening dat Gods genade niet oorzaak maar gevolg wezen zou van Christus' gewillig offer. Daarentegen wordt er nadruk op gelegd, dat zonde en schuld van den individu berusten op zijn verband met het geheél der menschheid. „Wij zijn met het gansche menschelijk geslacht onder den toorn Gods, en zijn onderworpen aan de straf die onze schuld met zich brengt... Wij *worden* niet schuldig doordat wij zondigen, maar wij *zijn* schuldig, en dientengevolge zondigen wij."

In de eerste studie was Gods genadige rechtvaardiging, in de tweede is Gods toorn eene openbaring van zijn recht. De absolute norm der goddelijke orde wordt hiermede uit-

Digitized by Google

gesproken. „Gods toorn gaat in tegen de schennis van het door Hem den mensch gestelde recht. En wel zóo, dat Zijne heilige Majesteit gehandhaafd blijft, en dat de aard der straf verband houdt met den aard der ongehoorzaamheid." In de eerste studie werd het verband tusschen Gods gerechtigheid en genade, in de tweede wordt het verband tusschen Gods toorn en genade gemainteneerd. „Met het oog op den bepaalden, eenmaal te banen weg der verzoening, is van het Paradijs-aan de toorn Gods ingehouden. Maar het O. V., en ook, of liever juist het Nieuwe Verbond in het bloed van Christus is een openbaar worden van Gods heiligen toorn, tot behoud van den zondaar."

Hier is de centrale grondgedachte van dr. v. L.'s geschrift. Gods genade kan niet openbaar worden in de zondige wereld, dan langs den weg van het gericht. En hieruit moet allereerst de beteekenis van Christus' dood als een offer voor de zonde verstaan worden. „Het is in Hem niet slechts de wil om te *gehoorzamen*, maar ook, en zóó moest het worden, de wil om te *lijden* en de *straf te dragen*. Niet enkel Gods bevelende, evenzeer Gods straffende wil is in menschelijk bestaan reëel geworden. En hierin is de Majesteit van Gods recht gehandhaafd.... Het ethische in den offerdood van Christus is zijn *gewilligheid* om den *toorn Gods te dragen* (Matth. 26 : 42), de wil om verworpen te worden; verworpen van menschen; uitgeworpen in de buitenste duisternis, weggezonken in den ontzettenden dood... De genade wordt niet wezenlijk zonder het oordeel. De eenheid van deze beide, gericht en genade, is in Jezus den Gekruisigde, die leed „buiten de poort." En in Hem is dit ondergaan van het gericht méér dan afbeelding; aan Hem is het werkelijkheid geworden" (bl. 36). „Wanneer wij het element van *straf* uit den dood des Heeren elimineeren, dàn is het kruis een ontzachlijk onrecht, en de opheffing van de zedelijke wereldorde... Neen, maar dit uiterste onrecht is het opperste recht: de Majesteit van Gods heilig recht is gehandhaafd, heeft haren loop gehad in den dood van Hem, die gewillig de straf droeg en den toorn Gods" (bl. 37 v.).

Digitized by Google

In het recht van Gods toorn wordt op deze wijze de beteekenis van Christus' offer voor de zonde des volks aangewezen. „Deze beteekenis van het kruis komt o. a. uit in het 4e kruiswoord, in het „Mijn God, mijn God, waarom hebt gij mij verlaten?" Hierin blijkt Jezus' volkomen geïsoleerd-zijn, tot in het van God gescheiden, zijn toe. Want in het spraakgebruik der psalmen is „van God verlaten zijn" eene andere uitdrukking voor het „dragen van den toorn Gods." Jezus heeft dien toorn gedragen, op zich genomen, in al zijn volheid en zwaarte. Hij heeft Zijne ziel uitgestort in den dood. Hij is verzonken geweest in den dood in elken zin, en bezweken onder de uitgieting van Gods toorn, die ongetemperd en oningehouden over Hem kwam." En hieruit volgt dan weêr de zegevierende conclusie: „Gods recht is niet gebroken, het is niet opzij geschoven. Het is gehandhaafd en van kracht gebleven. Zoo vallen genade en gericht samen in Jezus Christus" (bl. 38 v.).

Het is eene verdienste van dr. v. L., dat hij deze twee beginselen, het recht en den toorn Gods, die beide in zijne genade-werkingen en oordeelen zich openbaren, uitdrukkelijk heeft vooropgesteld. Hier ligt ook de waarheid der leer van Christus' satisfactie of voldoening, die niet mag prijsgegeven worden. Juist deze beginselen zijn door de vermittlungstheologie, door Ritschl e. a. deels verwaarloosd en verzwakt, deels ontkend en bestreden. En het geldt hier toch niet eene zaak van bijkomstig belang. De jaarlijksche lijdensprediking wordt geheel in haar karakter gewijzigd, naarmate men vóór òf, opzettelijk of stilzwijgend, tegen deze beginselen kiest. Eigenlijk wordt heel onze religie en theologie, zelfs onze wereldbeschouwing, tot onze levenspraktijk toe, bepaald door onze persoonlijke verhouding tot deze beginselen. Wie optreedt om het christelijk volk voor te lichten in zake de chr. religie, moet derhalve omtrent deze beginselen zich verklaren. Men kan niet, zooals de 19-eeuwsche theologie gaarne deed, de decideerende elementen laten rusten, ten einde zich te bepalen tot beginsel-looze, dusgenaamd praktische bespreking. Want de ervaring leert, dat deze wijze

Digitized by Google

van doen gemeenlijk leidt tot beginselen die vlak tegenovergesteld zijn aan de Reformatie der 16e eeuw.

Intusschen zij hier niet verzwegen een formeel bezwaar tegen het laatste hoofdstuk van dr. v. L.'s geschrift, dat het opschrift heeft: „In het „ontvangen der verzoening" in geloof wordt de verzoening werkelijk." Dr. v. L. volgt dan gedeeltelijk de aristotelische distinctie van verwezenlijking en verwerkelijking; deels de subjectieve spreekwijze van den nieuweren tijd, dat eene of andere zaak werkelijk voor ons is of wordt. Zoo zegt hij: „wat feitelijk en ideëel in Christus als het Hoofd is *verwezenlijkt*, wordt aan en in menschen verwerkelijkt in de gemeente, aan welke de H. Geest is gegeven. En wel door de „bediening" en „het woord der verzoening" (2 Cor. 5 : 18, 19)". Wanneer nu een zondaar „de verzoening ontvangt" (Rom. 5 : 11), dan is dit, „dat de verzoening (καταλλαγή) voor hem werkelijk wordt, als vrucht van de in Christus gegeven ἱλασμός" (bl. 42 v.). Nu is de vraag bij mij opgekomen, of men er niet bij zou winnen, ter aanduiding van de verhouding tusschen Christus en zijne gemeente der geloovigen, wanneer deze aristotelische onderscheiding en deze subjectieve spreekwijze vermeden was. Onwillekeurig komt nu de gedachte op, alsof het in deze zaak voornamelijk aankomt op de verschillende soorten en trappen van „werkelijkheid" der verzoening. Deze „werkelijkheid" is dan eene andere in God, eene andere in de offerande van Christus, eene andere in den zondaar vóórdat, en eene andere nadat de h. Geest de verzoening heeft gebracht tot zijn bewustzijn. Het komt mij voor, dat dr. v. L. zich op dit aangelegen punt heeft laten influenceeren door de duitsche theologie; en dat het laatste hoofdstuk hierdoor niet geheel past bij het voorafgaande. Dr. v. L. schrijft nu, dat „door den zoendood des Heeren de toorn Gods is afgekeerd, en het door God der menschheid gestelde doel bereikt is, nl. om te zijn een volk van koningen en priesters" (bl. 42). Is na dien dood de wereld dan niet meer onder den toorn Gods; en zijn wij nu niet meer van nature kinderen des toorns? Dr. v. L. schrijft, dat „in Christus den Gekruisigde nu God

Digitized by Google

anders staat tegenover de menschheid. Niet in Gods *gezindheid*, wel in Zijne *verhouding* tot het schuldig menschelijk geslacht is verandering gekomen (καταλλαγη) door het offer van Christus" (bl. 39). Hij zegt dat Christus' sterven plaatsbekleedend is voor den κοσμος als organisch geheel; dat de verzoening dus gegeven is voor den geheelen kosmos, die in Hem haar nieuw en heerlijk Hoofd ontvangen heeft (bl. 41). Men wil vragen, of hiermede het geheel is genomen voor het deel, zoodat onder de menschheid verstaan wordt, naar het spraakgebruik van dr. Kuyper, de herboren menschheid. Is Gods gezindheid dezelfde gebleven, en zijne verhouding tot de wereld veranderd?

Dr. v. L. zou m. i. de doorzichtigheid van dit hoofdstuk verhoogd hebben, wanneer hij den lezer ietwat duidelijker ingelicht had aangaande de beteekenis van universeele uitdrukkingen als wereld en menschheid. Hij zou dan klaarder onderscheiden hebben tusschen de onderscheidene beteekenis van Christus' offerande voor de gemeente der geloovigen, voor de wereld der menschheid en voor den kosmos als organisch geheel. Omdat ook hij de offerande van Christus neemt in verband met het O. T.ische verbond, was het m. i. in den gang van zijn geschrift geweest, om aan te wijzen dat ook onder de nieuwe bedeeling de genade van God ons toekomt in den weg des verbonds. En hij had meteen de vaagheid der vermittlungstheologie kunnen overwinnen, die op dit voorname punt zich plaatst tegenover Augustinus en de Hervormers, en daarentegen terugvalt op het universalisme van het grieksch-katholicisme. Ook om deze reden zij het geschrift van dr. v. L. aanbevolen ter ernstige overweging.

A. S. E. Talma.

Digitized by Google

Kritik und Ueberlieferung auf dem Gebiete der Erforschung des Urchristentums von Dr. G. Krüger. Zweiter, um ein Nachwort vermehrter Abdruck. Gieszen, J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung, 1903. 1 Mark.

Prof. Krüger hield deze rede als Rector van de Universiteit te Giessen 1 Juli 1903 en geeft daarin zeer gezonde en behartigenswaardige wenken over de toepassing van de historische kritiek op het oudste Christendom. Hij eischt, dat wij als wetenschappelijke mannen vrij tegenover de overlevering zullen staan en ons door haar niet zullen laten gezeggen, daar de overlevering vaak vervalscht werd. Maar aan de andere zijde mogen wij de overlevering niet verwaarloozen of minachten. Zij kan volkomen juist zijn of althans elementen van waarheid bevatten, die wij door onderzoek moeten zien te verkrijgen. Al is er geen absolute zekerheid te verkrijgen, naar historische evidentie moeten wij streven. Krüger sluit zich aan het woord van Harnack aan in zijne „Einleitung" van zijne „Chronologie der altchristlichen Litteratur" uitgesproken: „Wir sind in der Kritik der Quellen des ältesten Christentums in einer rückläufigen Bewegung zur Tradition". De onechtheid van de Ignatiaansche brieven staat om het monarchisch episcopaat, daarin gevonden, niet meer vast als een paal boven water. Men heeft beter leeren onderscheiden en gevoeld, dat de toestanden in de verschillende landskerken niet overal dezelfde behoefden te zijn. De ontwikkeling van het episcopaat in de omgeving van Ignatius kan eene

Digitized by Google

andere geweest zijn dan die in andere plaatsen. Met het getuigenis van Polycarpus van Smyrna in den brief aan Filippi, dat voor de echtheid der Ignatiana spreekt, wordt meer ernst gemaakt. Men behoeft nog waarlijk geen virtuoos te zijn op het gebied van de historische kritiek, om op het groot verschil te letten, dat in historische betrouwbaarheid tusschen de Ignatiaansche brieven en het zg. martyrium Ignatii bestaat, of om een ander voorbeeld te noemen, tusschen de canonieke en de apocriefe Acta apostolorum, de Logia van Jezus volgens de evangeliën en vele agrapha.

Dadelijk moet men toegeven, dat in zake het verblijf van Petrus te Rome de legende aan het woord geweest is, die tastbare onmogelijkheden als historische werkelijkheid heeft voorgesteld. Maar daarom behoeft het verblijf van Petrus, ja de dood van Petrus te Rome niet fictief te zijn. De poging, die door Erbes (Z. f. Kirchengesch. 1901, S. 1—47, S. 161—231) aangewend is, om Petrus' dood te Jeruzalem te plaatsen, is m. i. niet gelukt.

Hyperkritiek was en is er ter rechter en ter linkerzijde. Wat de laatste betreft, heeft Bruno Bauer, de wilde radicaal, die te kwader ure ten onzent door A. D. Loman gerehabiliteerd is, eenen waardigen opvolger gekregen in Dr. Kalthoff (Christusproblem, 1903), volgens wien het Christendom eene vrucht zou zijn van het apokalyptische Jodendom. Bijna de vermelding niet waardig is b.v. eene opmerking van Kalthoff, dat in personen als Jozef van Arimathea en Nicodemus misschien eene herinnering te vinden is „an den Konsul Flavius Clemens, den ersten bekannten Patrizier, der zur Gemeinde der Christen gehalten haben soll, oder vielleicht an den Astyrius, der als reicher römischer Senator den christlichen Märtyrern nach Euseb. 7, 16 ein ehrenvolles Begräbnis verschafft haben soll". Maar hyperkritiek is er ook aan de rechterzijde, als de conservatieve Lepsius in het tijdschrift „Reich Christi", 5, 1902, 57, deze volgorde van den proloog van het vierde evangelie voorstelt: vss. 1—3, vs. 14, vss. 16—18, vss. 4, 5, vss. 9—12.

Digitized by Google

Zeer terecht legt Prof. Krüger er den nadruk op, dat de godsdienstige waarde van een geschrift uit de Christelijke oudheid niet afhangt van de echtheid. Men ziet, de kwesties, welke in Duitschland aan de orde gesteld worden, verschillen niet zoo veel van die ten onzent besproken worden.

Utrecht, Febr. 1904. J. M. S. Baljon.

Digitized by Google

Die Stellung und Bedeutung des Jakobusbriefes in der Entwicklung des Urchristentums von Dr. GRAFE, Professor an der Universität Bonn. Tübingen und Leipzig, Verlag von J. C. B. Mohr. 1904.

De brief van Jacobus deelt het lot van de Katholieke Brieven. Over zijn plaats en beteekenis in het oudste Christendom zijn de meeningen nog altijd verdeeld. De kritici, die den brief aan Jacobus ontzeggen, stellen de vervaardiging in de laatste decenniën van de eerste eeuw (Grimm 70—90; Blom ± 100; de Tubingsche school nog later). De Apologeten zijn verdeeld. Volgens Kern e. a. is de brief door Jacobus vervaardigd in zijne laatste levensjaren, ongeveer 50 of 60 n. C.; volgens Michaëlis e. a. vroeger, nl. vóór het uitbreken van den strijd over de Mozaïsche Wet (Hand. XV) en het ontstaan van Heidenschchristelijke gemeenten. Voor deze opvatting, waarbij de brief het oudste Christelijke document wordt, zouden pleiten o. a. dat de leer over den persoon en de werkzaamheid van Jezus nog weinig ontwikkeld is; dat Jacobus, evenals Paulus in zijn eersten brief, I Thess., bijna uitsluitend het oog heeft op de paroesie, en dat de brief nog geen scheiding kent tusschen Joden en Christenen, maar een Christendom, dat geheel in de windsels van het Jodendom ligt.

Prof. Grafe behoort tot de eerste kategorie. Ook hij ontzegt den brief aan Jacobus, den broeder des Heeren, het geëerde hoofd der Jeruzalemsche gemeente, en stelt de vervaardiging ± 110—120, te Rome. Voor een zoo laat tijdstip zouden pleiten: het ongunstig oordeel der kerk, want vóór Origenes

Digitized by Google

(† 254) hebben wij geen zeker spoor van zijn bestaan; de afhankelijkheid van I Petrus, en de verwantschap met Hebr., Clemens Romanus, den Pastor en Barnabas, die kennelijk uit denzelfden geestelijken moesson zijn, den tijd der wordende katholieke Kerk. De auteur was geen rijke, diep religieuze geest, zooals Paulus, maar is eerder te vergelijken met Hermas. Hij stelde zijn geschrift op naam van Jacobus, omdat zijn streng zedelijke zin het meest met dien van Jacobus overeenkwam, althans daaraan tot zekere hoogte verwant was. Overigens wijst Grafe de hypothese van Spitta en Massebieau, dat de brief een Joodsch geschrift met Christelijke interpolaties (H. I, I, II, 1) zou zijn, af [1]). Er is geen reden om de reeds door Luther, als terloops, in een zijner tafelgesprekken, uitgesproken meening over te nemen: „Ich halt, dass sie irgend ein Jude gemacht hab, welcher wol hat hören von Christo läuten aber nicht zusammenschlagen" (Vgl Kawerau, Die Schicksale des Jakobusbriefes im 16 Jahrhundert in *Z. f. kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben* 1889 S. 368).

Ofschoon de degelijkheid dezer studie waardeering verdient, heeft Prof. Grafe toch eenzijdig gewerkt. De overeenkomst met Hermas is zeker opmerkelijk. Beiden, Jacobus en Hermas, stellen het Christendom voor als de door Christus geopenbaarde wet Gods; bij beiden neemt de Christologie een ondergeschikte plaats in; beiden richten zich tegen dezelfde krankheden in de gemeente: wereldzin, intellectualisme, verkoeling van geestdrift, sociale wanverhoudingen, echter is de vraag niet of de vervaardiging van den brief verklaarbaar is ongeveer 110—120 te Rome, maar of hij onverklaarbaar is in vroegeren tijd, in de sfeer van Jacobus. Hiervoor pleit de niet woordelijke overeenkomst met de bergrede volgens Mattheüs en de reden volgens Lucas. Deze niet woordelijke overeenkomst is onverklaarbaar bij een auteur ± 110, toen de logia reeds geruimen tijd schriftelijk gefixeerd

---

1) Vgl. Theol. Studiën 1896, Blz. 382 vv.

Digitized by Google

waren en hij niet beter had kunnen doen dan ze overschrijven, maar veronderstelt een tijd, toen de gestalte der logia bezig was zich te vormen. Ook had men bij een zoo laten tijd van vervaardiging een meer ontwikkelde Christelijke leer mogen verwachten, niet een Christendom, dat ter nauwernood van het Jodendom onderscheiden is. Het ongunstig oordeel der kerk is geen bezwaar. Het is verklaarbaar uit de omstandigheid, dat de brief niet op naam van een Apostel stond; uit zijn, in vergelijking met andere brieven, niet dogmatischen, en niet Christelijken inhoud, en uit zijn Joodschchristelijk karakter, ten gevolge waarvan hij den (Heidenschchristelijken) tijdgeest tegen zich had. Van de overeenkomst tusschen Jacobus en het Evangelie van Lucas maakt Prof. Grafe zich af in een noot (S. 23), niettegenstaande Prof. Feine daarover een gevoelen heeft voorgedragen, hetwelk in elk geval vermelding verdiende (*Der Jakobusbrief nach Lehranschauungen und Entstehungsverhältnissen untersucht* 1893. Vgl. *Theol. Studiën* 1893, blz. 469 v.). Het bezwaar, ontleend aan de zuiverheid van het Grieksch treedt bij Grafe niet op den voorgrond en is door Zahn tot zijne ware afmetingen teruggebracht (*Einl.*[2] I). De studie van Prof. Grafe heeft hooge waarde als een bondige samenvatting van de belangrijkste gronden voor een late vervaardiging, maar verder reikt zij niet. Zij laat onverklaard het voornaamste bezwaar tegen de canonieke samenstelling van den brief, nl. de tegenspraak tusschen het algemeene karakter van het opschrift en de locale kleur van den inhoud.

Jesus Christus und Paulus von D. Paul Feine, ordentl. Professor der evangelischen Theologie in Wien. Leipzig. J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung 1902.

Wie was de eigenlijke stichter van het Christendom, Paulus of Jezus? Wie heeft de grondslagen van het kerkelijk

Digitized by Google

Christendom en de Christelijke geloofsleer gelegd, Jezus of Paulus? Zoo vraagt Schell in het begin van zijn „*Christus*". En dat hij zoo vraagt, is merkwaardig genoeg. De rationalisten met hun oppervlakkige, niet eens specifiek Christelijke trilogie miskenden Paulus en Jezus. Bij hen was Paulus „ein völlig Unberufener, durch welchen Missverstand, Unverstand, ein Zwitterding aus Pharisäismus und Phantasterei zum Fundament der christlichen Kirche gemacht wurde" (Feine, S. 2). De reactie kwam van de drie grootste theologen der vorige eeuw, Schleiermacher, Baur en Ritschl. Van Schleiermacher, die, toen de theologie door de speculatieve philosophie overvleugeld werd, niet uitging van de leer maar van den persoon van Jezus en van het mysterie Zijns levens. Van Baur, die een nieuwe vlucht gaf aan de behandeling van het leven van Paulus en een aantal bijzonderheden ook uit diens leven naar voren bracht, welke tot dusver als bijzaken beschouwd werden. Van Ritschl, wiens centrale idee, die van Koninkrijk Gods, vanzelf een terugkeer tot den historischen Christus was, en die zijn „Die *christliche* Lehre von der *Rechtfertigung* und Versöhnung" niet kon schrijven zonder telkens in aanraking te komen met Paulus en de eerste gemeente (vgl. dl. II). In de laatste jaren verschenen dan ook een aantal geschriften over de verhouding van Paulus tot Jezus (vgl. Feine S. 18), maar niemand behandelde het onderwerp zoo uitvoerig als de auteur, wiens naam en geschrift ik hierboven noemde. Zijn geschrift is een breede, tot in de kleinste details afdalende parallel tusschen de brieven van Paulus, met inbegrip van de Pastorale, en de Evangeliën, met inbegrip van het 4de. Afgezien van de Inleiding verdeelt Feine de stof in twee hoofddeelen: Die Vorstellungen des Paulus über seine Abhängigkeit von Jesus (S. 17—93), èn Das Thatbestand der Abhängigkeit des Paulus von Jesus nach dem Befund der Quellen (S. 94—298). Het laatste hoofddeel is weder in twee onderdeelen gesplitst: I Probleme des Lebens Jesu; II Darstellung der Abhängigkeit des Paulus von Jesus. Strikt genomen komt men eerst bij het laatste medias in res. Feine bespreekt een aantal punten, welke

Digitized by Google

de verhouding van beiden niet of slechts zijdelings raken. Bv. het ontstaan van het Messiasbewustzijn bij Jezus (S. 94—97); de verhouding van Jezus tot het Oude Testament (97—113). Of liever: de geleerde auteur geeft telkens „capita selecta" uit het leven van Jezus en dat van Paulus, waarbij het verband tusschen beiden op den achtergrond treedt, althans niet volkomen doorzichtig is. Had een vorige generatie Paulus te ver verwijderd van Jezus, Feine valt misschien in een ander uiterste: niet zelden neemt hij afhankelijkheid aan, wanneer die m. i. problematisch is (S. 257. 259. 265). De kracht van Feine ligt in de exegese van den tekst. Tot de belangrijkste bladzijden reken ik die over de namen van Christus (21—45), over de verhouding van Paulus tot de historische overlevering aangaande Christus (56 – 72), over het Avondmaal (212—243) en de rechtvaardiging (268—276). Maar ik wil geen onderscheid maken. De gansche studie is hoogst interessant en zij met warmte aanbevolen. De hoofdgedachten van het Evangelie van Jezus vinden wij bij Paulus terug. De Apostel bleef Jood. De geschiedenis der menschheid beoordeelt hij van Joodsch standpunt. Zijn Godsleer heeft Joodsche elementen. Zijn rechtvaardigingsleer is in Joodsch schema vervat. „Aber indem er es benutzt, durchbricht er es und füllt es mit einem durchaus antijüdischen Inhalt. Gerade des früheren Pharisäers Paulus welthistorische Aufgabe war es, den Universalismus der christlichen Religion zu erweisen und diese den occidentalischen Völkern zu vermitteln. Das Jüdische bei ihm betrifft doch nur die Form" (S. 298). Paulus gaf aan het Evangelie een taal, zoodat het niet alleen voor Grieken maar ook voor menschen verstaanbaar werd en zich kon aansluiten aan de geestelijke ontwikkeling der menschheid. Van de discipelen heeft Paulus Jezus het best begrepen.

Digitized by Google

Die orientalische Christenheit der Mittelmeerländer. Reisestudien zur Statistiek und Symbolik der griechischen, armenischen und koptischen Kirche von Lic. Dr. Karl Beth. Berlin. C. A. Schwetschke und Sohn. 1902.

Het Curatorium van de „Schleiermacherstiftung" te Berlijn stelde Dr. Beth in staat in het Oosten de Oostersche kerken te bestudeeren en de reiziger beschrijft wat hij hoorde en zag. Het is uit den aard veel en velerlei, maar in gelukkige orde. Met de historie der kerken laat hij zich slechts in zooverre in als zulks tot recht verstand van haar tegenwoordigen toestand noodzakelijk is. Hij geeft een beeld van de Grieksch-orthodoxe kerk, van hare organisatie en patriarchaten, hare kloosters, geestelijkheid en inrichtingen voor onderwijs. Hij schetst de kleinere orthodoxe kerken, de Armenische, Koptische en Abessinische kerk, hare uitwendige verhoudingen en innerlijke gesteldheid. Hij beschrijft de verhouding der gezindten onderling en jegens het Roomsch-Katholicisme, waarbij inzonderheid ter sprake komen de vriendschappelijke betrekkingen der Grieksche kerk tot de Anglicaansche en het Oud-Katholicisme. Hij leidt ons een kerkgebouw binnen, wijst op de indeeling en het merkwaardige van het godshuis, verklaart de beteekenis van de heilige gewaden en gereedschappen. Middelerwijl geeft hij ook een schets van het kerkjaar, van de onbeweeglijke en beweeglijke feesten, van de heilige dagen en de daaraan verbonden ceremoniën. Het kerkgebouw verlaten hebbende en tot het maatschappelijk leven wedergekeerd, beschrijft hij, historisch, de taaie kracht van het Grieksch-katholieke dogme en de beteekenis van de sacramenten voor en in het leven des volks.... Zijn boek is een fundamenteele aanvulling van de geschriften van Von der Goltz, Gelzer, Von Soden en Rausch, een portret, naar mij voorkomt, een gelukkig, in elk geval een sprekend portret.

Digitized by Google

Calvijn's Institutie of onderwijzing in den Christelijken Godsdienst. Een uittreksel door G. ELZENGA V. D. M. Kampen. J. H. Kok 1903.

Een standaardwerk excerpeeren, verdient in den regel geen aanbeveling. Het uittreksel is nooit het boek zelf en kan alleen dienst doen als hulpmiddel. Zoo licht gaat het eigenaardige van het oorspronkelijke verloren of valt de keus op hetgeen minder ter zake doet. Ds. Elzenga heeft echter beide gevaren gelukkig vermeden, naar mij voorkomt. Hij geeft het essentieele, meestal in Calvijn's eigen woorden. In de Inleiding vond ik niet vermeld welke uitgaaf bij de bewerking gevolgd is. Zooals blijkt uit een vergelijking van de oudste uitgaven, heeft de Institutie een merkwaardige ontwikkelingsgeschiedenis gehad. Köstlin gaf dienaangaande interessante opmerkingen *Theol. Stud. u. Krit.* 1868. Moge ook deze bewerking menigeen opwekken de Institutie zelve ter hand te nemen — het boek, waardoor de Hervormer, ofschoon pas 25 jaren oud, het stempel van zijn rijken geest op overigens zoo verschillende volken heeft gedrukt, en dat vanwege den systematischen bouw en de eerlijke exegese het Reformatorische hoofdwerk blijft.

„*Waarlijk deze mensch was rechtvaardig*". Luc. 23, 47. Lezing, gehouden te Franeker November 1902 door F. J. KROP, Predikant te Zwolle. Tweede druk.

Profeet of Koning van het Godsrijk? door F. J. KROP, Predikant te Zwolle. Met een voorwoord aan de Hervormde Gemeente te Franeker. Zalt-Bommel. H. J. van de Garde en Co.

Beide geschriften heb ik met instemming gelezen. De stijl

Digitized by Google

is eenvoudig maar levendig; de ontwikkeling der gedachten bondig en zaakrijk, hier en daar stichtelijk met het oog op de hoorders en lezers. Het eerste geschrift bedoelt een apologie van de zedelijke reinheid van Jezus; het tweede van de heerlijkheid van 's Heeren verschijning en optreden. Wanneer ik moest kiezen, zou ik de voorkeur geven aan het tweede. In dat over Luc. 23, 47 zijn de gedachten soms meer gesteld dan ontwikkeld. Vgl. blz. 8 over den doop en de verzoeking; blz. 9 over de bruiloft te Cana en de tempelreiniging. De doop van de Joden ging gepaard met een ἐξομολόγησις, die van Jezus niet; de berichten van Markus en Mattheüs schijnen ze zelfs uitdrukkelijk uit te sluiten (vgl. εὐθύς). Voor mij is de doop van Jezus geen symbool van levensvernieuwing maar een toewijding tot het Godsrijk, een doorbreken van het Messiasbewustzijn, een biddende vraag aan Zijn hemelschen Vader hoe Hij het Godsrijk moest dienen, waarom het ook niet toevallig is dat de verzoeking onmiddellijk volgt. De Evangelische berichten zijn ook uit een apologetisch oogpunt rijker dan men bij Ds. Krop zou vermoeden. Weldadig is de hooge ernst, waarmede hij de historiciteit der Evangeliën handhaaft (II, blz. 5—8) en alle intellectualisme afwijst (blz. 26). Dienaangaande zegt Krop treffelijke dingen evenals over de absolute beteekenis van Jezus' persoon voor hart en leven (blz. 27).

C. H. van Rhijn.

Digitized by Google

Nieuwe Uitgaven aan de Redactie toegezonden.

Het christelijk geloofsleven. Hand- en Leesboek door R. H. Drijber. Zutphen. Firma A. E. C. van Someren. 1904.

Religion and Liberty. Adresses and papers at the second international Council of Unitarian and other liberal religious thinkers and workers, held in Amsterdam, September, 1903 edited by P. H. Hugenholtz Jr. Late E. J. Brill, Leyden 1904.

Het ambt van predikant, door Mr. J. G. C. Joosting, Rijksarchivaris in Drente. Assen, L. Hansma. 1904.

Van Belijdenis doen en van Belijdenisvragen door Dr. H. H. Meulenbelt, Pred. der Herv. Gem. van Baarn. Nijmegen. Firma Ten Hoet. 1904.

Herder. Rede zur Gedenkfeier im Rathaus zu Berlin am 16. December 1903 von Otto Pfleiderer. Berlin. Druck und Verlag von Georg Reimer. 1904.

Bibliotheca Reformatoria Neerlandica. Geschriften uit den tijd der Hervorming in de Nederlanden opnieuw uitgegeven en van inleidingen en aanteekeningen voorzien door Dr. S. Cramer en Dr. F. Pijper. Eerste Deel: Polemische geschriften der Hervorminsgezinden, bewerkt door Dr. F. Pijper. 's Gravenhage. Martinus Nijhoff. 1903.

Digitized by Google

T. Spemann. Van de Kunst tot Jezus. Belijdenissen van een modern student. Naaml. Venn. Egeling's Boekhandel, Amsterdam 1904.

Ethisch. Toespraak gehouden bij de opening der academische lessen, den 5en October 1903 door Dr. J. J. P. Valeton Jr., Hoogleeraar. Nijmegen, Firma H. ten Hoet. 1904.

Digitized by Google

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

M. J. Beukenhorst, De Bijbel en ons geloof (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Februari).

B. D. van Breda, Het wezen des Christendoms (De Katholiek 1904, Maart).

A. W. Bronsveld, Aan een Universiteit vóór 50 jaar (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Januari/Februari).

—— Geschiedenis van onze Evangelische gezangen (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Februari/Maart).

R. H. Drijber, Jezus' sterfdag volgens Johannes' evangelie (Geloof en Vrijheid XXXVIII, 2).

—— Ontstaan, ontwikkeling, kroon des geloofs (Geloof en Vrijheid XXXVIII, 2).

J. J. Westerbeek van Eerten, Tafereelen uit de vaderlandsche Kerkgeschiedenis der 16de eeuw [1531—1568] (Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie XI, 2).

C. van Gelderen, De hoofdpunten der zielsgeschiedenis van Job (Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie XI, 2).

K. E. van Griethuijsen, De Labadie en de Labadisten (Troffel en Zwaard VI, 6).

J. M. J. Hoog, Moderne Roomsch-theologische studiën (Tijdspiegel, Maart).

W. F. K. Klinkenberg, Ephesen IV, 11—16 (Geloof en Vrijheid XXXVIII, 2).

F. J. Krop, Uit Frankrijk (Geloof en Vrijheid XXXVIII, 1).

Digitized by Google

M. Lindenborn, Reorganisatie (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Maart).

W. Mallinckrodt, Ora et labora, Openingsrede (Geloof en Vrijheid XXXVIII, 1).

H. U. Meyboom, De Ophieten I (Theol. Tijdschrift XXXVIII, 2).

A. Noordtzy, De Krethi en de Plethi (Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie XI, 2).

—— Dagon (Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie XI, 2).

H. Oort, Eene wijsgeerige wereldverzaking (Theol. Tijdschrift XXXVIII, 2).

J. Prinsen, Petrus Montanus (Bijdragen voor Vaderl. geschiedenis 1903 III. 2).

J. H. L. Roozemeyer, Geloofsverzekerdheid en geloofsverantwoording (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Januari).

P. D. Chantepie de la Saussaye, Beets te Heemstede (Onze Eeuw IV, 3).

J. Ten Hove, Het verhaal van Tanod Mololipu (Mededeelingen vanwege het Nederl. Zendelinggenootschap XLVII, 4).

G. Vellenga, De Liturgische geschriften (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Maart).

H. Visscher, Eene bijdrage tot de geschiedenis van Jacob Verschoor (Troffel en Zwaard VI, 6).

A. W. Voors, Inwendige Zending (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Januari).

Buitenlandsche Tijdschriften.

J. Albani, Hebr. 5, 11—6, 8. Ein Wort zur Verfasserschaft des Apollos (Z. f. wiss. Th. 1904, 1, S. 88—93).

W. Bahnsen, Zum Problem des Römerbriefes (Protest. Monatsh. 1904, 1, S. 26—31).

C. Blasel, Der Übertritt der Langobarden zum Christentum (bis zur Occupation Italiens) (Arch. f. kath Krchrcht. 1903, 4, S. 577—619).

Digitized by Google

R. Bornand, Socialisme et religion. La formation d'un ‚parti protestant' en Belgique (Lib. Chrét. 1903, 6, p. 255—262).

Ph. Bridel, Le calvinisme selon M. Kuyper (Rev. d. Théol. & Phil. 1903, 5 et 6, p. 501—529).

T. K. Cheyne, An appeal for a higher exegesis (Expos. jan 1904, p. 1—19).

A. Condamin, Les chapitres I et II du livre d'Isaïe (Rev. Bibl. 1904, 1, p. 7—26).

L. Couard, Altchristliche Sagen über das Leben der Apostel (N. krchl. Z. 1903, 9, S. 739—789).

G. Daxer, Zur Lehre von der christlichen Gewissheit (Th. Stud. u. Krit. 1904, 1, S. 82—123).

J. Denney, Adam and Christ in St. Paul (Expos. Febr. 1904, p. 147—160).

J. Dräseke, Beiträge zu Hippolytos (Z. f. wiss. Th. 1904, 1, S. 94—113).

Th E'senhaus, Theorie des Gewissens (Z. f. Philos. u. phil. Krit. Bd. 121, 1, S. 86—102; 2, S. 129—140).

H. Hermelink, Papst Klemens XII. und die Kirchengüter in protestantischen Landen (Z. f. Kgsch. 1903, XXIV, 4, S. 609—615).

J. Herzog, Jesus als Prediger (Z. f. Th. u. Krch. 1904, 1, S. 44—92).

A. Hilgenfeld, Das Johannesevangelium und seine neuesten Kritiker (Z. f. wiss. Th. 1904, 1, S. 21—56).

G. Kentenich, Noch einmal ‚Die Handschriften der Imitatio Christi und die Autorschaft des Thomas' (Z. f. Kgsch. 1903, XXIV, 4, S. 594—604).

Kirn, Ein Vorschlag zu Jakobus 4, 5 (Th. Stud. u. Krit. 1904, 1, S. 127—133).

A. Klöpper, Zur Soteriologie der Pastoralbriefe [Tit. 3, 4—7; 2. Tim. 1, 9—11; Tit. 2, 11—14] (Z. f. wiss. Th 1904, 1, S. 57—88).

A. Loisy, Le second évangile (Rev. d'Hist. et de Litt. rel. 1903, 6, p. 513—527).

E. Lombard, Les extases et les souffrances de l'apôtre Paul, esssai

Digitized by Google

d'une interprétation de 2. Cor. XII, 1—10 (Rev. d. Théol. & Philos. 1903, 5 et 6, p. 450—500).

F. Nippold, Herder und der Katholicismus (Z. f. wiss. Th. 1904, 1, S. 130—139).

L. B. Paton, The meaning of Exodus XX. 7 (Journ. of Bibl. Lit. XXII. 1903, II, p. 201—210).

M. Pohlenz, Zur Schriftstellerei des Apollinarius (Z. f. wiss. Th. 1904, 1, S. 113—120).

W. M. Ramsay, The letters to the seven churches of Asia (Expos. jan. 1904, p. 20—35; febr., p. 81—97).

O. Ritschl, Die Ethik der Gegenwart in der deutschen Theologie. III (Th. Rdsch. 1903, 12, S. 491—505).

W. Schmidt, Ethische Fragen (N. krchl. Z. 1903, 12, S. 909—932).

V. Schweitzer, Polykarp von Smyrna über Erlösung u. Rechtfertigung (Th. Quartschr. 1904, 1, S. 91—109).

J. Sickenberger, Über die dem Petrus von Laodicea zugeschriebenen Evangelienkommentare (Th. Quartschr. 1904, 1, S. 10—19).

J. Smend, Geschichtliches u. Grundsätzliches zur Frage des Abendmahlskelches (Monatschr. f. Gottesd. u krchl. Kunst 1903, 11, S. 352-358).

G. Touchard, La societé de morale chrétienne et la Restauration (Nouv. Rev. 1. Janv. 1904, p. 84—90).

Th. Zahn, Zur Lebensgeschichte des Apostels Paulus (N. krchl. Z. 1904, 1, S. 23—41).

O. Zöckler, Zur neuesten Literatur über Babel und Bibel (Bew. d. Glaub. 1903, 12, S. 474—482).

Digitized by Google

Intellectueele en Intuitieve Kennis volgens het Nieuwe Testament.

Het is niet te verwonderen, dat nu studiën over den aard van ons kenvermogen, of om met onze naburen te spreken, Erkenntniss-theorien, aan de orde van den dag zijn, ook op de Heilige Schrift en op het Nieuwe Testament in 't bijzonder, dienaangaande een opmerkzaam oog wordt gericht.

Ten onzent wijdde prof. W. Brandt in Teylers Theol. Tijdschrift (I blz. 377 vv.) een belangrijk artikel aan dit onderwerp, getiteld: Kenvermogen, Goddelijke Geest en Kennis in het Nieuwe Testament. Belangrijk mag dit artikel heeten, niet zoozeer omdat hier dingen gezegd worden, die voor velen overtuigend zullen zijn, maar omdat het overvloedig stof geeft tot hernieuwd onderzoek.

Het N. T. is altijd een martelaar geweest, omdat ieder daarin zijn eigen stelsel wil ontdekken. Wat niet met onze theoriën overeenkomt, verklaren wij zoo licht van onwaarde, en wat méér schade doet, wij zoeken zoo licht dorre, drooge theoriën waar alleen frissche waarheid voor het practische leven te vinden is. Door nauwgezette studie moet voorzeker voorkomen worden, dat het N. T. nu weer gebruikt zou worden als propaganda-middel voor de eene of andere „Erkenntniss-theorie".

Doch daarmee is volstrekt niet beweerd, dat het N. T. ons nu ook niets te zeggen zou hebben, wanneer daar sprake is van kenvermogen en kennis. Want wat het N. T.

Digitized by Google

ons biedt, is niet *minder* dan eene theorie, maar oneindig veel *meer*. Juist omdat het N. T. getuigenis aflegt van het rijke, volle leven der eerste Christenheid, juist daarom ligt de vraag voor de hand: in welk verband staat dat leven met bepaalde intellectueele kennis? Welke waarde wordt daarbij aan intellectueel kennen toegekend? Bestaat er volgens de N. T.ische schrijvers nog een andere kennis dan die welke het gevolg is van verstandelijke ontwikkeling?

Om tot een bevredigend antwoord te komen, stellen we allereerst deze vraag: *kent het N. T. een orgaan voor intellectueele indrukken?*

Prof. Brandt antwoordt: ongetwijfeld. „Het intellectueel vermogen — zoo schrijft hij — is in het N. T. opgevat als een orgaan, dat wij zouden kunnen omschrijven als 's menschen orgaan voor waarheid... zoowel in goddelijke als in menschelijke zaken. Dit orgaan en zijne werkzaamheid noemen wij .... het kenvermogen" (t. a. p. blz. 378).

Het is niet mijne bedoeling, een polemiek te leveren tegen het hier geschrevene. Maar toch deze vraag. Het woord „kenvermogen" beteekent in onze taal toch nooit „de *werkzaamheid* van een orgaan"? Het kennen is immers evenmin identisch met het kenvermogen, als het gesprokene woord identisch is met de stembanden?

Doch ter zake. Een woord in het N. T. dat men oppervlakkig beschouwd, door „kenvermogen" zou kunnen vertalen, is het woord

καρδία.

Bij nadere overweging blijkt hier reeds spoedig, dat de vertaling: „kenvermogen" onjuist is. Immers καρδία beteekent veel meer.

Met „*hart*" wordt overal bedoeld het „concentratiepunt van 't persoonlijke leven des menschen" [1]); het centrum waar denken, gevoelen, willen samenkomen: datgene wat in wijs-

---

1) Prof. Baljon, Grieksch-Theol. Woordb. II bl. 45.

Digitized by Google

geerigen zin Schopenhauer noemt „der Weltknoten." Ja wanneer het woord καρδία gebezigd wordt, is zelfs *nimmer* aan een *intellectueel* kenorgaan des menschen gedacht.

Reeds in de Septuaginta wordt „hart" in de beteekenis van centrum van 't innerlijk leven gebruikt: 1 Sam. 16 : 7 b.v. ἄνθρωπος ὄψεται εἰς πρόσωπον, ὁ δὲ Θεὸς ὄψεται εἰς καρδίαν. (Toch niet: .. ziet het kenvermogen aan?!). Spr. 4 : 23 τήρει σὴν καρδίαν· ἐκ γὰρ τούτων ἔξοδοι ζωῆς.

Bij de Synoptici is het niet anders, verg. Matth. 15 : 8 dit volk eert Mij met de lippen, ἡ δὲ καρδία αὐτῶν πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ. Mt. 5 : 28 wie eene vrouw aanziet om haar te begeeren, ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ. Verder de uitdrukking ἀγαπᾶν ἐκ καρδίας (bv. Mt. 18 : 35).

Eveneens in de Paulinische brieven: 1 Cor. 5 : 4 geopenbaard zullen worden αἱ βουλαὶ τῶν καρδίων. Rom. 5 : 5 de liefde Gods is uitgestort in onze καρδίαι. 2 Cor. 3 : 2 gij zijt een brief, geschreven in onze harten (toch wel niet: in ons orgaan voor waarheid!).

Bij het meest verschillende spraakgebruik der N. T.ische schrijvers komt *dit* toch altoos in hoofdzaak op hetzelfde neer; verg. nog in de Johanneïsche geschriften bv. Joh. 16 : 6 de droefheid heeft ulieder hart, ὑμῶν τὴν καρδίαν, vervuld. Heel het spraakgebruik van het N. T. is een doorgaande illustratie van het feit, dat het „hart" geen kenorgaan is op intellectueel gebied. Nooit treft men aan: het hart *kent* dit of dat.

We kunnen hier dus niet eenvoudig de vraag stellen: is dit orgaan in 't N. T. voorgesteld als bevattelijk of als onontvankelijk voor de waarheid, of voor waarheden? aangezien hier geen sprake is van 't kenvermogen in den zin waarin wij dat woord plegen te bezigen, en het *hart* verhard kan wezen terwijl het *kenvermogen* in normalen toestand verkeert. Ook de schrijvers des N. T. weten wel, dat de normen van het denken bij den verkeerden, zondigen mensch een even normaal verloop hebben als de wetten der spijsvertering. Maar dat denken wordt in sommige gevallen door een *verkeerden wil* gedreven, of, om het N. T.isch

Digitized by Google

uit te drukken, het hart wordt beheerscht door „duisternis".

Als voorbeeld diene Mt. 13 : 13 vv. Jezus spreekt voor het volk in gelijkenissen. Van dit volk geldt het woord van Jesaja: ἐπαχύνθη . . . ἡ καρδία τοῦ λαοῦ τούτου. Onmiddellijk daarmee hangt samen, dat zij (vs. 13, 14) ziende niet zien en hoorende niet hooren noch verstaan. Dat volk is dus „ziende" en „hoorende", d w. z. hunne zintuigen werken normaal. Hun kenvermogen is in orde. Zij hebben goed hun verstand [1]).

Maar een verkeerde *gezindheid* belet hun, Jezus' woorden in hun geestelijke beteekenis toe te passen en ze naar waarde te schatten.

Duidelijker nog is hier Mt. 21 : 45 (en par.). Tot degenen, die „ziende niet zien en hoorende niet hooren" behoorden zeker in de eerste plaats de Farizeën die Jezus vijandig waren. Van hen lezen we t. a. p. „En zij zochten Jezus te vangen en zij vreesden de schare; ἔγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβολὴν εἶπεν, dus: ze begrepen, dat de gelijkenis *op hen sloeg*, dat ze tegen hen was gericht. Hun kenvermogen werkte uitnemend. En toch — daar het gevolg was, dat de Farizeërs Jezus te meer haatten, daar zij geen andere menschen werden, werd hun „hart" slechts te meer „verhard". De Farizeërs begrijpen Jezus wel met hun verstand, maar zij maken zich de geestelijke waarheid niet eigen, zij accepteeren niet wat er voor hun innerlijk leven in ligt opgesloten.

De onvatbaarheid voor goede indrukken, door een voortdu-

---

1) Althans in deze ruimere beteekenis meen ik naar analogie van andere bij de Synoptici voorkomende gezegden, βλέποντες en ἀκούοντες te mogen opvatten. Immers dàt is niet het groote onderscheid tusschen de discipelen en degenen, die „buiten zijn" (Mc. 4 : 11) dat de eersten wèl, de tweeden niet de gelijkenis terstond begrijpen; want ook de discipelen moeten te dien opzichte een verwijt van Jezus hooren. Mc. 4 : 13: οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε; Maar de eersten zijn belangstellend, de tweeden niet. — Geenszins ontveins ik mij intusschen de moeilijkheden die Mt. 13 : 13 v.v. en par. voor de exegese opleveren. Zie daarover Prof. J. M. S. Baljon, Comm. op het Ev. van Matth. 1900, blz. 206 vv.

Digitized by Google

rende verkeerde gezindheid te weeg gebracht, wordt aangeduid met: ἐπαχύνθη Mt. 13 : 15 (Jes. 6 : 10); πόρρω ἀπέχει ἀπ' ἐμοῦ Mc. 7 ; 6 (Jes. 29 : 13); πώρωσις τῆς καρδίας Mc. 3:15. Ook van de discipelen Mc. 6 : 52 ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρωμένη, omdat ze nm. in Jezus' macht over de natuur niet genoeg vertrouwen hadden. Vergelijk hiermee de waarschuwing aan de discipelen Lc. 21 : 34 wacht u, μήποτε βαρηθῶσιν ὑμῶν αἱ καρδίαι met brasserij en dronkenschap enz. De roes of bedwelming zou de energie doen ophouden, waarmee zij de Luc. 24 besprokene parousie moesten te gemoet zien.

Als ontvankelijk voor het (toekomstige) zien van God beschouwt Jezus de καθαροὶ τῇ καρδίᾳ Mt. 5 : 8. We hebben hier te denken aan het Hebr. בַּר לֵבָב Ps. 24 : 4; 73 : 1, of מְהִר־לֵב Spr. 22 : 11, iemand wiens innerlijk leven, bevrijd van schuld, in de rechte verhouding staat tegenover God (parallel: צַדִּיק).

Een eigenaardig Bijbelsch realisme brengt mee, dat het hart meermalen wordt voorgesteld als een schatkamer of woonplaats van gedachten en geestelijke kracht. Zoo Mt. 12 : 34b, 35: „Want uit den overvloed des harten spreekt de mond. De goede mensch brengt uit den goeden schat [1]) het goede te voorschijn en de booze mensch brengt uit den boozen schat [1]) het booze te voorschijn." Verder Lc. 6 : 45. Mc. 7 : 21 en par. Verg. Lc. 2 ; 35. Lc. 11 : 24—26.

In de Paulinische brieven is het in hoofdzaak evenzoo. Op enkele eigenaardigheden zij hier de aandacht gevestigd. Bij Paulus komt nooit voor de uitdrukking: met het hart *denkt* men; en evenmin: met het hart *kent* men.

Maar in het hart heeft plaats een vergelijken van motieven (1 Cor. 4 : 5 φανερώσει τὰς βουλὰς τῶν καρδιῶν); in het hart klimmen overleggingen op (1 Cor. 2 : 9). Dus: met het hart *bedenkt* men, en met het hart *gelooft* men: Rom. 10 : 10 καρδίᾳ γὰρ πιστεύεται εἰς δικαιοσύνην, στόματι δὲ enz. Het hart

---

1) „des harten" ontbreekt in de voornaamste handschriften.

Digitized by Google

is a. h. w. de bron, waar de stroom van overleggingen, affecten, gezindheden zijn aanvang neemt; de woonplaats der invloeden, die duurzaam den mensch beheerschen; invloeden en machten die worden omschreven als uitgestort, gewerkt in de harten. Ik kan hier niet met prof. Brandt den invloed van „verschillende Erkenntnisstheorien" ontdekken, daar alles hier onder een en hetzelfde gezichtspunt wordt bezien. Het heet Rom. 5 : 5: de liefde Gods is uitgestort in onze harten door den Geest. 2 Cor. 8 : 16 God heeft in Titus' hart . . . „naarstigheid" voor de Corinthiërs gegeven. Gal. 4 : 6 God heeft den Geest Zijns Zoons uitgezonden in uwe harten, (die van het zoonschap Gods getuigt). Verg. ook Col. 3 : 15 de vrede Gods heersche in uwe harten.

De bijvoeging τῆς καρδίας wil vaak eenvoudig slechts aanduiden, dat een gezindheid of eene eigenschap diep geworteld, duurzaam, betrouwbaar, echt gemeend is. Zie Rom. 1 : 24. Rom. 10 : 1. 2 Cor. 2 : 4. Col. 3 : 22. Ef. 5 : 19. Ef. 6 : 5. „Van harte" staat Rom. 6 : 17 (ἐκ καρδίας) [1]).

Hoever ook bij Paulus 't gebruik van het woord καρδία van de beteekenis „kenvermogen of waarheidsorgaan" afligt, blijkt nog Rom. 2 : 29. Tegenover de uiterlijk-nationale besnijdenis staat hier ἡ περιτομὴ καρδίας, innerlijke verandering, bekeering. Zie ook 1 Cor. 14 : 25. Nu kan de vraag worden gesteld: is volgens de Paulinische brieven het hart vatbaar voor de Goddelijke waarheid of niet? — Maar dan zij dadelijk opgemerkt, dat hier dan onder „waarheid" niet aan iets intellectueels moet gedacht worden, daar het anders onjuist is, zóó de vraag te stellen. Het antwoord kan luiden: ja, wat het organisme, neen, wat de verkeerde gezindheid betreft.

Volgens Paulus wordt het centrum van 't innerlijke leven door een voortdurende verkeerde wilsrichting onvatbaar voor goede indrukken. De motieven, die tot het goede zouden kunnen leiden, zijn wel aanwezig, maar ze hebben geen kracht. Rom. 2 : 15 staat van de heidenen: οἵτινες ἐνδείκνυνται

---

1) Ef 6 : 6 en Col. 3 : 23 staat ἐκ ψυχῆς in dezelfde beteekenis.

Digitized by Google

τὸ ἔργον τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν; het hart is hier, in tegenstelling met de tafelen der Wet bij de Joden, voorgesteld als tafel, waarin bij de heidenen Gods geboden zijn ingegrift (ἑαυτοῖς εἰσὶν νόμος vs. 14).

Doordat echter de heidenen hebben nagelaten God te verheerlijken, is hun persoonlijkheid onvatbaar geworden voor goede indrukken en bedenkingen, onvatbaar voor de gemeenschap met God: ἐσκοτίσθη ἡ ἀσύνετος αὐτῶν καρδία. Hier doet zich gelden een wet der continuïteit. Eenmaal op den verkeerden weg, is steeds meer hun gansche persoonlijkheid onvatbaar geworden voor een geestelijke gezindheid, maar ook voor goede gedachten. Het verstand blijft *formeel* normaal fungeeren, doch het wordt in dienst gesteld van het slechte. De ongunstige toestand van de καρδία uit zich en weerspiegelt zich in den νοῦς. Daarover nog later.

Bij de Joden van Paulus' dagen openbaart zich maar al te zeer eene onvatbaarheid voor de heerlijkheid van den Christus, en daardoor zien zij ook niet, hoe het O. T. in Hem is vervuld. Tot op den huidigen dag wanneer Mozes wordt gelezen, κάλυμμα ἐπὶ τὴν καρδίαν αὐτῶν κεῖται (2 Cor. 3 : 15); dat hart is verhard, cf. Ef. 4 : 18 διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς (wij zouden zeggen: „ze hebben er geen oog voor"), διὰ τὴν πώρωσιν τῆς καρδίας αὐτῶν. Door δ. τ. π. τ. κ. wordt hier uitgesproken, dat die onwetendheid *schuldig* is. Immers die onwetendheid spruit niet voort uit een organisch gebrek in hun kenvermogen, maar uit het onvatbaar-geworden-zijn voor hoogere, reinere indrukken.

In verband met al deze plaatsen zal het duidelijk zijn, dat „hart" ook 2 Cor. 4 : 6 niet voorkomt in den zin van „kenvermogen", maar in de beteekenis van „mikrokosmos". Er staat: ὅτι ὁ Θεὸς ὁ εἰπών· ἐκ σκότους φῶς λάμψει, ὃς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ. Blijkens het verband is hier sprake van de macht van Christus' Evangelie (vs. 3). Deze macht is als een lichtglans (figuurlijk bedoeld), die den persoon van Christus omstraalt (3 : 18). Door een verkeerde gezindheid gedreven (onder invloed van ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου vs. 4)

Digitized by Google

zijn de ongeloovigen blind voor die macht des Evangelies. Daartegenover wordt die levensmacht door de Christenen erkend en ervaren, en met gedachte aan Gen. 1 : 3 wordt gezegd: God, die zeide: uit de duisternis strale het licht! is (dezelfde) die in onze harten geschenen heeft enz. Dit licht, dat in de harten schijnt, wordt nader omschreven als kennis van Gods heerlijkheid in Christus. Daar deze kennis mystiek is, zooals uit haar object blijkt, is bij ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν weer te denken aan het persoonlijkheids-centrum des menschen, als woning gedacht. Door deze verlichting des harten gaat de mensch anders denken, anders gevoelen, anders willen, al veranderen de denkwetten niet.

Als zedelijk wezen is de mensch wel vatbaar voor deze „verlichting"; maar dan moet eerst de continuïteit van 't kwade door hoogeren Goddelijken norm worden opgeheven — de duisternis moet wijken. — Nu blijft hier „erkenntnisstheoretisch" veel duister, maar dat kan niemand verwonderen wanneer bedacht wordt, dat zelfs een man, scherpzinnig als de wijsgeer Kant, spreekt van 't mysterie van „eine Art von Wiedergeburt."

Minder juist is het dan ook, wanneer prof. Brandt (t. a. p. blz. 391) zegt: Consequent zou het ... zijn als deze twee, bekeering en verlossing uit de macht des Boozen ... voorgesteld ... werden ... als de voorwaarden tot herstel van het kenvermogen in zijn normalen ongerepten toestand." — Immers, de apostel hield de menschen vóór hunne bekeering niet voor krankzinnigen, noch ook schrijft hun toe een gebrek ten opzichte van het kenvermogen, maar hij beschouwt hen als geestelijk dooden, d. w. z. als de zoodanigen bij wie èn de wil verkeerd, èn 't gemoed verstompt was. Het intellect treedt volstrekt niet op den voorgrond. Het is voor Paulus met dat intellect als met een' slaaf, die in dienst staat van een slechten meester.

Ook in de andere N. T.ische geschriften komt het woord καρδία in de door mij aangeduide beteekenis voor. Betreffende de *Handelingen der Apostelen* zij opgemerkt, dat het gebruik van καρδία weinig of niet afwijkt van 't gebruik van dat woord

Digitized by Google

bij de Synoptici en bij Paulus. Ook hier de voorstelling van „verharding des harten"; ook hier καρδία als zetel der aandoeningen; ook hier dikwijls de voorstelling van een mikrokosmos, bron der gezindheid en der overleggingen. Typisch voor de Hand. is de uitdrukking καρδιογνώστης (Hd. 1 : 24, 15 : 8) van God gebezigd: hartenkenner [1]), Hij die doorziet wat er in den mensch omgaat. Voorts is merkwaardig Hand. 4 : 32: de gemeente was één hart en ééne ziel, καρδία καὶ ψυχὴ μία (letterlijk: één levens-middelpunt en ééne levens-uiting).

In de Johanneïsche geschriften wordt καρδία betrekkelijk zeldzaam gebruikt, in de beteekenis van zetel en uitgangspunt van overleggingen en affecten (Joh. 13 : 2. — 14 : 1, 27. — 16 : 6, 22.) In 1 Joh. 3 : 20, 21 grenst de beteekenis aan die van *geweten*. Het „hart" wordt geacht in sommige gevallen den mensch te „veroordeelen". Hier zou de vertaling: „orgaan voor waarheid" derhalve niet geheel misplaatst wezen. Dit hangt samen met een eigenaardigheid van het Johanneïsche spraakgebruik, dat het woord συνείδησις nlet kent (de plaats Joh. 8 : 9 behoort tot de pericope de adultera).

De uitdrukking: een denkbeeld in iemands hart werpen (βάλλειν) komt voor Joh. 13 : 2 (cf. Neh. 2 : 12, 7 : 5), verg. Apoc. 17 : 17 δοῦναι εἰς τὴν καρδίαν αὐτοῦ nm. om iemands meening op te volgen. Het wordt op deze wijze gebezigd van denkbeelden of plannen, die de toestemming van den wil met zich dragen.

Alleen zij nu nog genoemd 1 Petri 3 : 14, waar tegenover uiterlijkheden, mooie kleeding enz. gesteld wordt ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος, de innerlijke persoonlijkheid.

Ons resultaat is dus: καρδία wil niet zeggen: kenvermogen, maar in het N. T. geldt het als bron en centrum van verstand, gevoel en wil. Ten onrechte neemt prof. Brandt in zijne meergenoemde studie de woorden καρδία en νοῦς in ééne beteekenis. Niet alleen in het populaire spraakgebruik is het „hoofd" iets gansch anders dan het „hart" [2]).

---

1) Verg. Rom. 8 : 27 ὁ ἐραυνῶν τὰς καρδίας..

2) Cf. Schopenhauer, die Welt als Wille u. Vorstellung, II Kap. 19.

Digitized by Google

We willen nu nagaan, of misschien bij het woord

συνείδησις

gedacht wordt aan intellectueel kennen.

Doch hier behoeft het antwoord niet onzeker te wezen. De *συνείδησις* immers heeft wel betrekking op de zedelijke verhouding en gezindheid des menschen tegenover God, ze stelt den mensch wel tegenover zich zelf, gelijk hij behoort te zijn, maar ze leert hem geen intellectueele waarheden. De conscientia is het getuigenis van den mensch aangaande zichzelven; het oordeel van den mensch over zichzelven in zijne verhouding tot God. Rom. 2 : 15 — de plaats is overbekend — bevestigt het geweten een bestaande verplichting tegenover een hooger Wezen. Ook op andere plaatsen (Rom. 9 : 1, Hebr. 9 : 9, 1 Tim. 3 : 9) enz. getuigt het geweten, als eene bijzondere functie van den *νοῦς* (zie onder) in het hart als woonplaats werkzaam. Het woord *συνείδησις* is soms synoniem met *πνεῦμα*; verg. Rom. 1 : 9 *τῷ Θεῷ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου* en 2 Tim. 1 : 3 *ᾧ λατρεύω ἐν καθαρᾷ συνειδήσει* [1]).

Doch ik kan hier kort zijn. Het *οἶδα* van de *συνείδησις* is geen weten van verstandelijke dingen. Een „kwaad" geweten getuigt niet tegen kwade denkbeelden, maar geeft getuigenis van een verkeerde gezindheid. Met den gewonen zin van 't woord „kenvermogen" heeft dit begrip niets te maken.

Terloops zij opgemerkt, dat het begrip „geweten" in 't Schriftgebruik niet zulk een voorname, centrale plaats inneemt als somtijds schijnt verondersteld te worden. Bij de Synoptici en bij Johannes ontbreekt het geheel.

Wij gaan thans over tot 't begrip

πνεῦμα.

En dan is hier *deze* vraag aan de orde, of wellicht bij *πνεῦμα* in het N. T. aan een beginsel van intellectueele kennis, of ook aan een orgaan voor intellectueel kennen gedacht wordt.

---

1) Zie Baljon, Woordenb. I blz. 669.

Digitized by Google

Als bekend wordt verondersteld, dat πνεῦμα tegenover ψυχή staat als 't Hebr. רוּחַ tegenover נֶפֶשׁ. 't Beteekent levens-*adem*, levens*beginsel* (tegenover ψυχή levens-*inhoud* of levens-*uiting*); voorts levens*kracht*.

In tal van plaatsen staat πνεῦμα eenvoudig tegenover σῶμα. (1 Cor. 5 : 5. Luc. 8 : 55 ἐπέστρεψε τὸ πνεῦμα αὐτῆς „haar geest keerde weder" S. V.; zij kwam weer bij kennis, tot bewustzijn).

Verder staat het wel waar wij καρδία zouden verwachten: Mc. 8 : 12 ἀναστέναξας τῷ πνεύματι αὐτοῦ Lc. 10 : 21 ἠγαλλιάσατο ἐν τῷ πνεύματι enz.; πνεῦμα staat hier, wanneer daarna *uiting* gegeven wordt aan de smart of de blijdschap, door spreken. (Cf. Joh. 11 : 33. 13 : 21. Ook 1 Petri 3 : 4 een zachtmoedige en stille geest: die zich op zachte en niet-luidruchtige wijze *uit*).

Voorts is πνεῦμα in 't N. T. een zeer enkele maal het orgaan voor *intuïtieve* of *emotioneele* kennis; d. w. z. bij πνεῦμα wordt nooit gelijk bij καρδία aan een mikro-kosmos gedacht; maar altijd aan een werkend beginsel, in een actieven zin. Zoo staat dan ook niet, dat iemand ἐν τῷ πνεύματι iets bedenkt, maar alleen Dat: τῷ πνεύματι. Verg. Mc. 2 : 8. En Jezus, terstond in zijnen geest (τῷ πνεύματι) bekennende, dat zij alzoo in zichzelven overdachten.

Daartegenover staat Mt. 22 : 43 Δαυὶδ ἐν πνεύματι καλεῖ αὐτὸν κύριον (cf. Openb. 4 : 2 enz.). Want hier spreekt David niet krachtens zijn eigen geest, maar hij bevindt zich in de sfeer van den Goddelijken Geest, wanneer hij den Messias Heer noemt. Immers van den Geest der profetie geldt hetzelfde, wat prof. Baljon (t. a. pl. II bl. 613) zegt: de Geest als N. T.ische gave des heils is nooit de eigen geest des menschen" [1]).

Zoo weinig is ook πνεῦμα orgaan speciaal voor kennis, dat er geen enkele plaats bij de Synoptici voorkomt behalve

---

1) De hypothese van Holsten c. s. als zou er nooit in het N. T. van πνεῦμα in den zin van *menschelijken* geest gesproken worden, acht ik voldoende weerlegd.

Digitized by Google

de bovengenoemde, waar πνεῦμα met kennen of kennis in verband wordt gebracht (verg. daarentegen Mt. 26 : 41, Mc. 14 : 38, Lc. 1 : 47, 1 : 17, 9 : 55, 23 : 46; 24 : 37, 39 een πνεῦμα = een spooksel).

Trouwens niemand zal er aan denken de zaligspreking; μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι (Mt. 5 : 3) te vertalen door: zalig de armen aan kenvermogen = de domooren of iets dergelijks!

In de Paulinische geschriften staat πνεῦμα zelden van den eigen menschelijken geest, en dan nog in den zin van: beginsel van kennis, alleen zoover ik weet 1 Cor. 2 : 11 τίς γὰρ οἶδε τὰ τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὴ τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου τὸ ἐν αὐτῷ; wie draagt kennis van wat er in den mensch omgaat, of: wie heeft er bewustzijn van, dan (alleen) de geest des menschen in zijn (eigen) binnenste?

Verder staat πνεῦμα bij Paulus niet tegenover onkunde of onontwikkeldheid, maar tegenover σάρξ, 't lagere, zinlijke beginsel in den mensch.

Bij Johannes valt alleen op te merken, dat πνεῦμα zelden voorkomt van den menschelijken geest, dat ἐν πνεύματι gebruikt wordt tegenover: uiterlijken vorm Joh. 4 : 23, 24, en dat het nooit speciaal in verband staat met kennen. Ditzelfde geldt ook van de overige N. T. geschriften.

Het is derhalve onjuist, πνεῦμα in zelfden zin als νοῦς te willen vertalen door kenvermogen. Evenmin is het te billijken, wanneer Prof. Brandt den H. Geest als bron van intellectueele kennis beschouwt. Hij meent dat o. a. met 1 Cor. 7 : 40 te kunnen staven. Daar onderscheidt Paulus *zijne* meening van die van Christus, doch zegt ten slotte: „maar ik meen ook den Geest Gods te hebben". Nu wil dit evenwel toch niet zeggen: „ik ben onfeilbaar in deze mijne meening." Want waartoe dan die gansche redeneering? Paulus wil m. i. zeggen: als Christen bezit ook *ik* de gave des Geestes, en daarom vertrouw ik dat mijne meening in de goede richting leidt, aangezien ze met het oog op den Heer wordt uitgesproken (Verg. Fil. 3 : 15).

Over den Goddelijken Geest, πνεῦμα ἅγιον in het N. T.

Digitized by Google

spreek ik hier maar kort, in zooverre het belang heeft voor dit onderwerp. We kunnen misschien onderscheiden tusschen τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ als principe van inspiratie (gelijk in het O. T.) en als τὸ πν. ἅγιον als principe van verzekerdheid des heils (voornamelijk N. T.isch).

In den eersten zin is de Geest het principe van *kennis*, maar altijd van kennis die meer of minder religieus is bepaald. Volgens eene voorstelling hier en daar in 't N. T. aangetroffen, werkt die Geest in op den menschelijken geest, waardoor een wonderlijk geestelijk intuïtief weten of zien tot stand komt. De Geest „spreekt" in de discipelen, Mt. 10 : 20, Lc. 12 : 12, Joh. 15 : 26, 27. Ook in de Hand. der Ap. wordt dikwijls melding gemaakt van een „spreken" des H. Geestes. Cf. het δηλοῦν, λέγειν, μαρτυρεῖν des Geestes in den Hebr. brief; en 2 Pt. 1 : 21.

Maar over de kennis die de H. Geest bezit, hebben wij hier niet te spreken. Alleen sta op den voorgrond, dat de Geest volstrekt niet in de eerste plaats geldt als principe van kennis, en allerminst van *intellectueele* kennis.

Als gave, waardoor de geloovigen verzekerd zijn van het heil in Christus, komt τὸ πνεῦμα ἅγιον voor, bij de Synoptici als Bewerker van Goddelijke kracht, als Werkmeester van genezing (Mt. 4 : 1, 12 : 28 en par., enz.); bij Paulus als principe van heiliging (Rom. 1 : 4), nieuw leven (Rom. 8 : 2), zoonschap Gods (Rom. 8 : 15), liefde (Rom. 5 : 5), geloof enz., kortom — van de zaligheid, het heil (Rom. 1 : 16).

Nu mag als bekend worden verondersteld, dat met σωτηρία (of ζωή) niet is gedacht aan de zaligheid van het in-den-hemel-komen; en evenmin aan het bezitten van intellectueel-zekere waarheden, maar aan een samenvatting van geestelijke goederen en krachten, gaven Gods. Het duidelijkst misschien is dat aangegeven in 1 Cor. 2 : 12. Daar staat: wij hebben niet ontvangen τὸ πνεῦμα τοῦ κοσμοῦ, maar τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, ἵνα εἰδῶμεν τὰ ὑπὸ τοῦ Θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν, opdat wij zouden weten, zouden kennen, niet allerlei intellectueele waarheden, maar: wat ons door God (in Christus) geschonken is.

Nu openbaart dat heil zich wel-is-waar in historische toe-

Digitized by Google

standen; het is geen phantoom dat, laat mij mogen zeggen, zoo maar uit de lucht komt vallen; het komt tot den mensch door historische toestanden en feiten, met name door het sterven èn leven van den Heer Jezus Christus heen. Doch altoos is die zaligheid vooral een ervaren van de kracht Gods in Christus, en niet vooral een bezitten van intellectueele waarheden.

Schijnbaar daarmee in tegenspraak zijn plaatsen bij Johannes, waar de Geest genoemd wordt τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας (Joh. 16 : 13 vv.). Het is de vraag: wordt met „waarheid" hier aan theologische, of dogmatische, of in 't algemeen, aan intellectueele waarheid gedacht? — Het voorafgaande: die zal de wereld overtuigen van zonde, en van gerechtigheid, en van oordeel ... doet reeds het tegenovergestelde vermoeden. De waarheid is bij Johannes geen *begrip* maar eene *macht*, eene uiting der heerlijkheid Gods, synoniem met χάρις (Joh. 1 : 17). De „waarheid" is een nieuwe levenssfeer, een Goddelijke levensrichting. Een vergelijking van plaatsen als Joh. 14 : 6 „Ik ben de waarheid" met uitdrukkingen als: *geheiligd* zijn in de waarheid, in de waarheid *wandelen*, de waarheid *doen*, verschaffen ons dienaangaande genoegzame zekerheid [1]).

In het N. T. komt een woord voor, dat aanduidt het orgaan voor intellectueele kennis. Dat woord willen we thans bespreken: 't is het woord

νοῦς.

Bij νοῦς wordt gedacht aan het orgaan dat met bewuste intellectueele levensuitingen in betrekking staat; dit moet worden vastgehouden ook bij de erkenning, dat de LXX geen bijzonder begrip voor νοῦς kennen, maar somtijds לֵב als zoodanig vertalen (bv. Jes. 10 : 7). Behalve Openb. 13 : 18, 17 : 9 (waar 't gebruikt wordt om aan te geven:

---

1) Uitnemende opmerkingen omtrent 't Johanneïsche spraakgebruik treft men aan bij Dr. H. Lhotsky, Leben und Wahrheit, Leipz. 1903² S. 165 ff.

Digitized by Google

inzicht in symbolische getallen) komt het alleen voor in de Paulinische brieven, en dan nog Luc. 24 : 45. Daar staat: διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς. Wordt hier niet implicite aangeduid, dat verstandelijke kennis het koninkrijk Gods ontsluit? Ja, en neen. Allereerst zij hierop gewezen: de Emmaus-jongeren hadden niet noodig, dat Jezus hun *hart* opende, want dat hart was reeds voor Christus ontsloten; zij waren δύο ἐξ αὐτῶν: twee discipelen. Wèl zegt Jezus (Lc. 24 : 25) tot hen: ἀνόητοι καὶ βραδεῖς τῇ καρδίᾳ, *onverstandigen* en *tragen* van harte. Van hun innerlijk leven gaat zóó weinig energie uit, dat hun καρδία a. h. w. de uiting van den νοῦς ontbeert. Wordt hunne νοῦς nu „geopend" dan verstaan zij dat Jezus leven, kruisdood en opstanding de vervulling is van de Messiaansche heilsverwachting in het O. V. [1]). Het intellect, de rede staat hier dus in dienst van geestelijke ervaring, in dienst van *het heil* [2]).

Bij Paulus beteekent νοῦς zedelijk *onderscheidings*vermogen (of zedelijk bewustzijn). Ik bepaal mij hier tot enkele sterksprekende voorbeelden.

Rom. 12 : 2 wordt den lezers toegewenscht een μεταμορφοῦσθαι door de vernieuwing van νοῦς, εἰς τὸ δοκιμάζειν ὑμᾶς τί τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ. Dit onderscheidingsvermogen gebruikt de goddelooze mensch tot het zoeken van verkeerde dingen: God heeft de heidenen, welke Hem niet verheerlijkten noch dankten, overgegeven εἰς ἀδόκιμον νοῦν (Rom. 1 : 28); verg. Kol. 2 : 18. Van de heidenen wordt Ef. 4 : 18 getuigd, dat zij wandelen ἐν ματαιότητι τοῦ νοὸς αὐτῶν. Hun geest houdt zich bezig met ijdele, ledige, slechte dingen. (Verder 1 Tim. 6 : 5, 2 Tim. 3 : 8, Tit. 1 : 15).

Bij de Christenen is het onderscheidingsvermogen evenzoo werkzaam als bij Christus: 1 Cor. 2 : 16 ἡμεῖς δὲ νοῦν Χριστοῦ ἔχομεν, S. V. wij hebben den zin van Christus (ware rechtzinnigheid!).

---

1) Cf. 1 Pt. 1 : 13, zie bij διάνοια.

2) Daarentegen staat Hand. 16 : 14 van Lydia, dat de Heer haar *hart* opende: zij werd Christin.

Digitized by Google

Prof. Brandt vertaalt hier: „wij hebben het kenvermogen van Christus", en houdt dit vermogen voor eene bron van kennis, daar hij het inconsequent vindt van Paulus, dat hij toch aan Jezus' uitspraken zooveel waarde hecht (t. a. p. blz. 401, 407). Maar het komt mij voor, dat het verband duidelijk maakt, dat Paulus wil wijzen op 't verschil tusschen de σοφία θεοῦ en de σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου, redeneeringen die geen kracht des Geestes in zich dragen (1 Cor. 2 : 6 vv.). Dergelijke redeneeringen brachten in de gemeente scheiding te weeg (zie 1 Cor. 3 : 3 enz.). Daartegenover zegt Paulus: geestelijke dingen moeten geestelijk beoordeeld worden. De psychische mensch verstaat niet wat des Geestes is (vs. 14), maar kan dan ook de dingen des Geestes niet beoordeelen. Maar wij — zegt Paulus — bezitten een maatstaf ontleend aan innerlijke ervaring: wij bezitten het onderscheidingsvermogen om geestelijke dingen met geestelijke samen te voegen.

Iets dergelijks wordt bedoeld in 1 Joh. 2 : 20, (wanneer hier οἴδατε· πάντα de juiste lezing is en niet zooals ℵ, B, P e. a. het waarschijnlijk maken: οἴδατε πάντες) verg. vs. 27: τὸ αὐτοῦ χρῖσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων. Tegenover de ἀντίχριστοι πολλοί die de gemeente trachten te verleiden, troost de schrijver zich met het onderscheidingsvermogen, dat de Christenen deelachtig zijn. Wie in de gemeenschap met Christus het eeuwige leven heeft gevonden, laat zich niet zoo gemakkelijk om den tuin leiden door degenen die deze δύναμις εἰς σωτηρίαν loochenen of ter zijde stellen.

Tot de parallelle begrippen behooren διάνοια en νόημα. Bij διάνοια valt de nadruk meer dan bij νοῦς op de *werkzaamheid* van het onderscheidend of reflecteerend vermogen des menschen. Met νόημα wordt meer het *product* van dat vermogen aangeduid; toch wordt er van „verharding" en „verblinding" der νοήματα gesproken. Het laatste komt betrekkelijk zelden voor. Hier en daar (bv. 2 Cor. 3 : 14) staat νοήματα eenvoudig i. p. v. νοῦς, wellicht om het onsamenhangende van de overleggingen van Jezus' vijanden weer te geven.

Digitized by Google

Het woord διάνοια komt bij Paulus zelden voor. Bij hem staat het „verstand" in de eerste plaats in betrekking tot geestelijke, onzienlijke dingen, daarom ook Ef. 4 : 18 ἐσκοτωμένοι τῇ διανοίᾳ ὄντες. Merkwaardig is 1 Joh. 4 : 20 δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν. Hij heeft ons kenvermogen gegeven! Maar dan toch een ander kenvermogen dan in den zin, waarin wij dat woord plegen te gebruiken. Niet minder moet in dit verband gelet op 1 Petr. 1 : 13, opschortende de lenden uws verstands, ἀναζωσάμενοι τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν. De lezers moeten hun geest vaardig en gereed houden, zoodat wanneer de σωτηρία door Christus' aanstaande parousie ten volle aan het licht treedt, zij niet bevonden worden die σωτηρία geminacht te hebben door verminderde belangstelling, door verflauwde hope. Immers de *profeten* hebben nagespeurd (ἐραυνῶντες vs. 11) wat de toekomst van Christus' *eerste* verschijning brengen zou. Zoo moeten *zij* het doen ten opzichte der parousie. — Ook hier is het verstand slechts 't werktuig, in dienst der geestelijke dingen.

Nu ten slotte de vraag: wat verstaat het N. T. onder *kennen*, en staat *intellectueele* kennis op den voorgrond of niet? Allereerst dan de woorden

γινώσκω, γνῶσις.

Het is geen Helleensche denkwijze die wij in het N. T. aantreffen. Bekend is de definitie van γινώσκω bij Plutarchus (Theaet. 209 E): τὸ γὰρ γνῶναι ἐπιστήμην ποῦ λαβεῖν ἐστίν. Maar het woord ἐπιστήμη komt geen enkele maal in het N. T. voor. Wel wordt éénmaal het adjectief ἐπιστήμων gebezigd Jac. 3 : 13. Daar staat het synoniem met σοφός. Wanneer iemand σοφός en ἐπιστήμων is, zal hij dat uit een goeden wandel, zonder twist en nijd (vs. 14) moeten bewijzen. Ἐπιστήμων heeft hier dus een direct-*practischen* zin. Niet zoozeer aan intellectueele ontwikkeling, dan wel aan geestelijke wijsheid wordt hier gedacht.

De apostel Paulus karakteriseert (in 1 Cor. 1 22) : Joden

Digitized by Google

en Grieken. De Joden hunkeren naar σημεῖα. De Grieken zoeken wijsheid. De Joden letten meer op krachtsontplooiingen, die samenhangen met het mysterie van het individueele leven; de Grieken zoeken kennis der dingen. Een echt-Helleensche tegenstelling is die van de wijsbegeerte tusschen δόξα, de alledaagsche meening, het „men zegt", en ἐπιστήμη, wetenschappelijke kennis, door logische redeneering verkregen.

Op die tegenstelling wordt in 't N. T. niet de nadruk gelegd. Bij γινώσκω wordt gedacht aan een kennen, dat betrekking heeft op objecten, die tot het innerlijke geestesleven behooren. Een mystiek kennen van persoonlijke krachten en werkingen, waarbij meer de nadruk valt op de werking als zoodanig dan op het logische daarvan. Om duidelijker te zijn: er is een groot onderscheid tusschen het kennen van eene *zaak* en het kennen van een *persoon*. Bij dat laatste gaat bijzonderlijk het woord van Carlyle in vervulling: to know is ever a mystic act. Het γινώσκειν van het N. T. is een kennen van zedelijke, geestelijke machten, die veel dichter staan bij het leven-zelf dan zoogen. levenlooze dingen, die wij met onze zintuigen waarnemen, of ook abstracties, die we door redeneering verkrijgen. Het is een *mystiek* kennen, dat staat en valt met de heilsopenbaring Gods.

Om een persoon te kennen, moet men met hem in gemeenschap staan. Die gedachte treedt reeds in het O. T. bijzonder op den voorgrond. De sleutel voor het N. T.ische γινώσκω biedt het O. T.ische יָדַע. Kennen (יָדַע) beteekent in het O. T. vaak: met iemand in nauwe gemeenschap treden. Als voorbeelden kunnen genoemd worden Ex. 2 : 25 „en God zag de kinderen Israëls en God *kende* hen, וַיֵּדַע; en Amos 3 : 2 uit alle geslachten des aardbodems רַק אֶתְכֶם יָדַעְתִּי.

Dezelfde bedoeling en strekking heeft ongetwijfeld het woord γινώσκω in de volgende plaatsen: Mt. 7 : 23 καὶ τότε ὁμολογήσω αὐτοῖς ὅτε οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς: Ik heb u nooit *gekend:* gaat weg van Mij, allen die de ongerechtigheid werkt. Jezus heeft hen wel uiterlijk gekend: Hij heeft op hunne straten geleerd; maar is niet met hen in *innerlijke* gemeenschap getreden. Bij Paulus: Rom. 7 : 15 hetgeen ik

Digitized by Google

doe, dat ken ik niet; *οὐ γὰρ ὃ θέλω τοῦτο πράσσω, ἀλλ' ὃ μισῶ τοῦτο ποιῶ.* Dus: ik doe somtijds datgene waarmede mijn innerlijkst wezen geen gemeenschap heeft. — Rom. 8 : 29 Die Hij te voren gekend heeft (met wien hij in innerlijke gemeenschap is getreden) enz. Ook Rom. 11 : 2 *οὐκ ἀπώσατο ὁ Θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω.* — 2 Cor. 5 : 21 dien die geen zonde gekend heeft: die met geen zonde in innerlijke betrekking is getreden. Jezus had overigens zonde genoeg in Zijne omgeving gezien om die te „kennen"!

In de Johanneïsche geschriften: Joh. 1 : 10 de wereld heeft Hem niet *gekend* (cf. 1 Cor. 2 : 8). — Joh. 6 : 69 *καὶ ἡμεῖς πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν* dat Gij zijt de Heilige Gods: we hebben het geloofd en innerlijk ervaren. — Joh. 8 : 28 wanneer gij den Zoon des menschen verhoogd zult hebben, dan zult gij erkennen *ὅτι ἐγώ εἰμί*, dat Ik het ben. (Gij zult het als kracht ervaren). — Joh. 8 : 32 indien gij waarlijk mijne discipelen zijt, zult gij in mijne woorden blijven *καὶ γνώσεσθε τὴν ἀλήθειαν* (als *kracht*) *καὶ ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς.* Verg. verder Joh. 7 : 29. 8 : 19. 8 : 55. 10 : 14, 15. 14 : 7 enz. Genoemde plaatsen kunnen gelden als het type van 't N. T.ische denkbeeld van kennen. Als object geldt dan ook God, of Christus, of de geestelijke goederen, in Christus geschonken. Nergens in de H. S. is sprake van een bepaald belijnd intellectueel lichaam, eene leer of een dogme of wat dan ook, een intellectueel iets dat qua talis geopenbaard zou zijn. Het abstractum „*de*" openbaring [1]) kent de Schrift dan ook niet. Wel historische personen en feiten, wel Goddelijke levensmachten, wel Jezus Christus, het fundament. Doch de ziel, de kern der openbaring wordt niet beschreven, maar ervaren. Ware dit niet zoo, dan zou een groot verstand, en logische redeneering zonder meer tot Christus en tot 't Christendom kunnen brengen. Eigenaardig spreekt Paulus 1 Cor. 2 : 10 vv. over 't verschil van ver-

1) Daarover — een der meest fundamenteele vraagstukken der theologie — hoop ik later te handelen.

Digitized by Google

standelijk redeneeren en innerlijk kennen. „Wat geen oog heeft gezien, enz. dat heeft God ons geopenbaard door den Geest. Want de Geest onderzoekt alles, ook de diepten Gods. Immers evenmin als iemand het menschelijke kent, dan de geest des menschen in zijn binnenste, zoo weet ook niemand het Goddelijke, dan de Geest Gods. Dit weten is niet iets verstandelijks; immers *οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν*, want dat blijkt uit hunne — ***daden***. Als zij iets van de wijsheid Gods (want daarvan is sprake) begrepen hadden, dan zouden zij den Heer der heerlijkheid niet gekruisigd hebben. De Farizeërs ***kenden*** de Schriften des O. T., maar in schriftuurlijken zin kenden zij ze niet; hun was verborgen de heerlijkheid van het koninkrijk der hemelen. Dat lag niet aan gebrekkige verstandelijke begaafdheid, maar aan hunne *καρδία*. In gelijken zin zegt Jezus Joh. 7 : 28 tot de schare: gij kent Mij en weet vanwaar Ik ben (*οἴδατε*) — en enkele verzen later (Joh. 8 : 19): gij kent (*οἴδατε*) — noch Mij, noch mijnen Vader. 't Eerste slaat op een alledaagsch, 't tweede op een dieper, innerlijk kennen. Dus: geen beredeneeren van intellectueele waarheden leert ons het N. T., maar doorgronden van de zaligheid, de *σωτηρία*, het ***bovennatuurlijke bij uitnemendheid***. Heeft men 't heil geäccepteerd en ervaren, of niet — ziedaar het *to be or not to be* van 't schriftuurlijke kennen [1]).

Nu hecht zich dit kennen vast aan Jezus Christus, en de feiten van zijn leven (ambtelijk optreden, kruisdood, opstanding), aan de apostelen, aan de profeten die van Hem getuigen, aan het woord Gods. Daarom heeft het intellect de taak, om geestelijke waarheid te verwerken, te ordenen, tot klaarheid te brengen. In dien zin staat vaak *νοεῖν*, *καθορᾶν*, *εἰδέναι*, *ἐμβλέπειν* enz.

De vermaning van Paulus: wordt kinderen in de boosheid, maar in 't verstand (*ἐν ταῖς φρεσὶν*) volwassen (1 Cor. 14 : 20)

---

1) Veel ware hier nog te noemen; verg. Mt. 11 : 27, Joh. 17 : 3; Ef. 1 : 17 vv.

Digitized by Google

geeft een algemeen-Christelijke gedachte weer. De νοῦς of διάνοια is wel niet de zetel des geloofs, maar ze is een voertuig van goede (òf van kwade) machten. Tegenover de minachting van 't verstandelijk leven, die bij het veelvuldig voorkomen van exstatische toestanden bij gemeente-samenkomsten dreigde, heeft Paulus 1 Cor. 14 geschreven, of, vooral vs. 13—19: de apostel wil liever vijf woorden τῷ νοΐ spreken, dan tienduizend ἐν γλώσσῃ (vs. 19). Zeker, wordt het verstand overschat, dan vergeet men, dat ἡ εἰρήνη τοῦ Θεοῦ is ὑπερέχουσα πάντα νοῦν. De vrede Gods gaat alle verstand, alle begrip te boven. En zoowel het hart als de gedachten (νοήματα) moeten daardoor bewaard of in bezit gehouden worden (Fil. 4:7). Zoodra het intellect bij een Christen van zijn geestelijken grond wordt geïsoleerd, ontstaat een γνῶσις die de apostel van zeer geringe waarde verklaart. Immers die kennis maakt opgeblazen, φυσιοῖ. Zoo bv. het inzicht, dat aangezien een afgod niets is in de wereld, er geen bezwaar bestaat om τὰ εἰδωλόθυτα te eten. Het te-koop-loopen met deze kennis wordt in strijd geacht met de liefde. (1 Cor. 8:11). Zulke γνῶσις zal ten slotte met de heidensche toestanden „te niet worden gedaan" (1 Cor. 13:8)[1].

Geheel losgemaakt van haar levensgrond is de „valschelijk dusgenaamde" γνῶσις 1 Tim. 6:20 (verg. Kol. 2:18 opgeblazen τῷ νοὶ τῆς σαρκὸς αὐτῶν).

Hoe weinig scherpzinnig redeneeren zonder innerlijke ontvankelijkheid helpen kan, bewijst in Hand. 26:24 vv. de rede van Paulus tegenover Agrippa. Wanneer Paulus hem te persoonlijk wordt, zegt deze koning: ἐν ὀλίγῳ με πείθεις (of πέποιθας) Χριστιανὸν γενέσθαι (of ποιῆσαι); in elk geval[2]

---

1) Prof. Brandt meent, m. i. ten onrechte, dat deze beschouwingen strijden met de hooge waardeering die Paulus voor γινώσκειν had. Het eene is dunkt mij, geenszins met het andere in strijd. En bovendien, volgens Prof. Brandt was immers Paulus niet bijzonder een man van de consequentie?

2) Zie Prof. Baljon, Commentaar op de Hand. der Ap. Utr. 1903, bls. 284 vv.; πέποιθας is een conjectuur voor πείθεις, dat in verband met ποιῆσαι, waarvoor de meeste hss. getuigen, moeilijkheden geeft. De zin zou dan deze zijn: Gij vertrouwt in korten tijd een Christen van mij te maken!

Digitized by Google

een ironisch, half spottend woord. Het beroep op het intellectueele weten van Agrippa (*ἐπίσταται γὰρ περὶ τούτων ὁ βασιλεύς*) hielp Paulus weinig. Doch dit daargelaten, behoeft het geenszins betwijfeld te worden, dat verstandig nadenken op zichzelf in 't N. T. alleszins wordt op prijs gesteld. Gelijk het *ῥῆμα Θεοῦ*, het Woord Gods, logisch in den hoogsten zin des woords *redelijk* is, gelijk in 't Evangelie van Johannes met *ὁ λόγος* zeker geen *on*logische Macht wordt aangeduid, zoo staat het geloof en de religieuse kennis ook niet geïsoleerd van logisch denken. Een goed denker was die schriftgeleerde, die op grond der profetische Schriften tot de conclusie was gekomen, dat liefde jegens God en jegens den naaste voor Hem meer waarde heeft dan offeranden. Tot hem sprak Jezus: gij hebt verstandig (*νουνεχῶς*) gesproken. Gij zijt *niet verre* van het Koninkrijk der hemelen (Mc. 12 : 34).

Misschien is uit het woord *νοεῖν*, dat overigens in het N. T. betrekkelijk zeldzaam is, het verband van verstandig nadenken en geloofs-kennis het best te illustreeren.

Mt. 24 : 15 (Mc. 13 : 14) *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω* = hij, die het leest, merke er op! Bij Mt. eene verwijzing naar de profetie van Daniel, bij Mc. om aan te duiden, dat het door Jezus aangegeven tijdstip van de vlucht gekomen is [1]). Verg. 2 Tim. 2 : 7 *νόει ὃ λέγω* let op wat ik zeg!

Mt. 15 : 16, 17 berispt Jezus de discipelen, omdat zij nog zoo onverstandig zijn (*ἀσυνετοί*). Ware de intensiteit van hun geloofsleven grooter, dan zouden ze begrijpen, wat Jezus bedoelt (*οὐ νοεῖτε ὅτι κ. τ. ἑ*). Dus hier: in verband met het geloofsleven intellectueel begrijpen van wat de Heer zegt. — Mt. 16 : 9 komt dit verband met het geloofsleven duidelijk uit: *ὀλιγόπιστοι .... οὔπω νοεῖτε*. 't Gebrek aan inzicht staat hier in nauw verband met kleingeloof.

Bij Paulus: Rom. 1 : 20 uit het geschapene worden *τὰ ἀόρατα τοῦ Θεοῦ* doorzien (*κατορᾶται*). Een paradox dus. Dit

---

1) Prof. Baljon, Comm. Matth. blz. 341.

Digitized by Google

„doorzien" heeft plaats door den νοῦς, νοούμενα. De indrukken die het geschapene biedt, verwerkt de νοῦς, en zoo ontstaat er een zeker kennen Gods (cf. γνόντες τὸν Θεόν vs. 21). Dit is een historisch, maar tevens een psychologisch proces. In elken mensch heeft het plaats, van de schepping der wereld af, maar door toenemende verduistering steeds minder duidelijk, steeds sneller afgebroken. De καρδία die verkeerd *wil*, beheerscht het denken, en zoo is de νοῦς eindelijk *gewoon* geworden slechte dingen te zoeken (εἰς ἀδόκιμον νοῦν). — Ef. 3 : 4 kunnen de lezers verstaan of inzien (νοῆσαι) de σύνεσιν van Paulus in een hem geopenbaard mysterie, nm. dat de heidenen mede-erfgenamen zijn der belofte in J. C. Dus een verstandelijk inzicht, gegrond op geloofsleven, door den νοῦς τοῦ Χριστοῦ dien de lezers geacht worden te bezitten.

Eindelijk zij nog genoemd Hebr. 11 : 3 πίστει νοοῦμεν dat de wereld door het Woord Gods is toebereid. Nu is πίστις een bepaald-zijn van het individu, een nieuwe geestelijke levenstoestand, waarin de πνεῦμα τοῦ Θεοῦ hem doet verstaan, dat de wereld door het Woord Gods is toebereid. Is het hart veranderd, dan brengt de νοῦς tot het inzien van dergelijke waarheid. Let wel, er staat niet νοῖ πιστεύομεν, maar πίστει νοοῦμεν.

Genoeg om duidelijk te doen zijn, dat de waarde van het denken in de Schrift van oogenblik tot oogenblik wordt bepaald door het γινώσκειν des harten, dat er de grond van is. Zoo bestaat er ook een intuïtief waarnemen of zien, waarbij indrukken in het geloovige hart gewekt worden tot verheerlijking van God. Zoo het „ziet de vogelen des hemels" enz., het ἐμβλέψατε van Matth. 6 : 26, 7 : 20, het κατανοήσατε van Mt. 6 : 28, een „leeren" uit de natuur. En — hoe hoog het nadenken in dienst van het geloofsleven wordt geschat, daarvan leveren èn de gelijkenissen bij de Synoptici, èn de paradoxen van het Evangelie van Johannes, èn gedeelten uit de brieven van Paulus, een sprekend en blijvend bewijs.

De mensch is een denkend wezen. Dat wordt in het N. T. evenmin vergeten als bij de wijsbegeerte der Grieken. Maar

Digitized by Google

terwijl de Griek wijsheid zoekt uit het geheel der *dingen* om hem heen, vindt de Christen in het N. T. de hoogste wijsheid in het kennen van den *medemensch* als individu, met name in het kennen van de ware persoonlijkheid, den *persoon* bij uitnemendheid, Jezus Christus, en alles wat zich groepeert om Hem heen. In Hem wordt God-zelf „gekend". Dit kennen is een ander dan het kennen van zaken of van waarheden of van abstracties. Het is een emotioneel, intuïtief kennen, van veel hooger waarde dan het intellectueele kennen; *van veel hooger waarde*, omdat het correspondeert met de openbaring van God.

Volgens het N. T. kan de mensch door een innerlijke verandering en vernieuwing heen, komen tot de kennis van het Onzienlijke, omdat *de* Onzienlijke in het zienlijke is neergedaald.

Aan den geest des menschen, aan het intellect, moge de grootsche taak zijn toegewezen, deze kennis nader te omschrijven, hare sfeer te bepalen, haar inhoud te ordenen; *nooit* kan de rede verder komen dan tot *om*schrijving, tot het aanwijzen waar „de vaste plaats van Gods eeuwige woning is."

Daarom kiest het N. T. ook niet voor het empirisme of voor het idealisme. Indien het stilzwijgend één zaak onderstelt, dan is het deze: eerst levenservaring, dan intellectueele uiting. Eerst de pietas, dan de theologia.

En wat dan ook het allervoornaamste is, dat het N. T. ons op dit gebied leeren kan: laat men niet voortgaan met *kennisse Gods* en *begrippen omtrent het Goddelijk Wezen* met elkander te verwarren. Zoo waar als het is dat de Theologie niet moet uitgaan van den mensch, maar van God, zoo waar is het ook, dat God zich niet te kennen geeft in begrippen over Hem, maar in het heil, de σωτηρία. Kennisse Gods volgens het N. T. is in de eerste plaats de ervaring van Gods kracht, en niet een intellectueel weten van waarheden omtrent Hem. Theologie kan zijn en moet zijn eene omschrijving van wat God in Christus *waarlijk* voor ons *is;* eene omschrijving die zoo duidelijk en zoo juist

Digitized by Google

mogelijk zij — maar de kennisse Gods zelve blijft bewaard voor het heiligdom van het door God ontsloten hart. Zoolang dat niet telkens wordt erkend en herhaald, zal ook de meest geloovige Theologie terugzinken tot intellectualisme, en de reactie van het subjectivisme blijft dan nimmer uit. De dwalingen, door een verkeerde theologische richting verwekt, kunnen zeer groot en zeer ver-strekkend zijn, maar de grootste dwaling zou ons dan bevangen, wanneer wij willekeurig of onwillekeurig eene begripsmatige intellectueele kennisse Gods in de plaats stellen van dàt γινώσκειν des Vaders, dat de Zoon geeft aan wien Hij wil.

Hoogland. J. Riemens Jr.

Digitized by Google

Ritschl en de H. Schrift.

Dr. A. S. E. Talma uit Groningen was zoo vriendelijk eene verhandeling te wijden [1]) aan mijn referaat: De leer der rechtvaardiging bij Ritschl [2]). Hij deed het op zijn eigen kalme en wetenschappelijke wijze. Zijn betoog is geen oppervlakkige beoordeeling, maar stelt pleit tegenover pleit. Ik betuige hem mijn oprechten dank voor de eer, mijn opstel aangedaan, maar vooral ook hiervoor, dat hij het onderwerp, de Rechtvaardiging, aan de orde hield en opnieuw aan de orde bracht. M'n wensch, dat mijn arbeid degelijk genoeg ware, om ook bij anderen belangstelling te wekken voor het stuk der rechtvaardiging (V. 421), werd reeds vroeger en is ook nu weer vervuld.

Er is evenwel één punt in Talma's verhandeling, dat mij minder vriendelijk toescheen. Hij spreekt in het begin en bij het einde van „àfmaken". Dat woord raakt niet de zaak, maar een persoon. Dacht hij er bij aan mijn persoon, dan had hij zijne gedachten onbewimpeld en duidelijk moeten uitspreken. En dacht hij niet aan mij, dan had hij dat afmaken nader moeten formuleeren, of nog beter, geheel moeten weglaten. Nù noodzaakt hij mij, uitdrukkelijk te verklaren, dat mijn pleit niet Ritschl's persoon, maar zijn arbeid betrof.

En die verklaring gelde ook voor deze repliek. Wanneer

1) Theol. Stud., 1903 bl. 339—349.
2) Id., 1902 bl. 401—421.

Digitized by Google

ik nu overga, mijn opstel tegenover Dr. Talma te handhaven en mijn hoofdbezwaar tegen Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, dargestellt von Albrecht Ritschl, nogmaals in het licht te stellen, dan wensch ik het oude riddergebruik te eeren, om, voor de strijd begint, elkander te salueeren. Daarna moet mijne lans gebroken of — die van Talma breken. En is het pleit dan eindelijk beslist, dan reike de winnaar het eerst de broederhand.

Wanneer ik Talma's gedachtenloop volg, wordt eene dubbele gelegenheid mij geboden, eerst tot verweer tegenover Talma en daarna ten aanval op Ritschl.

I. Talma's verhandeling bestaat, evenals mijn opstel, uit drie stukken.

a. In het eerste gedeelte (1. bl. 331 vv.) vliegt de lans van mijn tegenpartij mij — voorbij. Men begrijpt niet, zegt hij (T. 331), dat de schrijver van deze woorden (bedoeld wordt Ritschl's terugval op Rome) gelezen heeft wat Ritschl in het eerste en derde deel van zijn hoofdwerk heeft gerele-veerd uit de geschiedenis. En hij concludeert (T. 337): Wat dr. Vellenga in het eerste deel van zijn referaat ten beste geeft als „de leer der rechtvaardiging in de geschiedenis", is dus geheel niet georiënteerd aan hetgeen Ritschl geschreven heeft in het eerste en derde deel van zijn hoofdwerk.

Maar, mijn eerste deel is volstrekt niet orienteerend aan het eerste deel van Ritschl. Zelfs heb ik het toenmaals niet eens gelezen. En met opzet liet ik het na, niet uit hoogheid en waan, maar om niet a priori onder den invloed van Ritschl's beschouwing te komen. Ik wilde, ter inleiding, geen excerpt uit Ritschl, maar een kort ontwerp uit de Geschiedenis geven. Er staat dan ook: de leer der rechtvaardiging in de Geschiedenis en daarna de leer der rechtvaardiging bij Ritschl (V. 401). Of nu die historische schets van mij in hoofdzaak juist zij, moet aangetoond worden aan de hand der Geschiedenis in het algemeen en niet uit het eerste deel van Ritschl's standaardwerk.

Nu evenwel Dr. Talma het eerste deel van Ritschl naast

Digitized by Google

mijne historische inleiding legde, doet de vraag zich voor, in hoeverre er verschil tusschen beide exposés bestaat? Talma verstout zich te zeggen: „Vellenga's eerste deel is *in het geheel niet* georienteerd aan hetgeen Ritschl geschreven heeft in het eerste deel van zijn hoofdwerk" (T. 337). Dien stoot pareer ik.

Volgens Talma heeft Ritschl deze gedachtenketen: bij de Grieken geene rechtvaardiging, bij de Roomschen rechtvaardiging en gemeente, bij de Protestanten ook rechtvaardiging en gemeente. Volgens mijne leer der rechtvaardiging in de Geschiedenis is de slotsom: bij de Grieken geene rechtvaardiging, bij de Roomschen rechtvaardiging en gemeente, bij de Protestanten rechtvaardiging en individu. Als wij nu het verschil in terminologie weglaten en alleen op de quintessens letten, dan bestaat er omtrent Grieken en Roomschen geen verschil, maar groot verschil omtrent de Protestanten. Combineert Ritschl de rechtvaardiging met de gemeente, mijn schets verbindt haar met het individu. Hier gaapt zeer zeker eene wijde kloof, maar dit alleen kan Dr. Talma's: „in het geheel niet georienteerd", geenszins wettigen. Zonder dat ik Ritschl gebruikte, stemde ik in heel wat met Ritschl overeen.

Hier zou een derde te pas komen, om uit te maken, of in het verschilpunt, rechtvaardiging en gemeente of individu bij de Protestanten, het recht aan Ritschl's zijde is dan wel mijn stukje Geschiedenis vertrouwen verdient. Ik mag hierop thans niet ingaan, wijl het ons te ver van huis zou brengen. Maar wel moet ik wijzen op eene zonderlinge samenstemming tusschen Talma's conclusie en mijne slotsom. Beiden besluiten wij met het bekende: extra ecclesiam nulla salus, maar volgens Talma is Ritschl hierin Calvinist en volgens mij Roomsch. Ook hier geldt weer de regel: als twee hetzelfde zeggen, bedoelen zij niet altijd hetzelfde. De moeielijkheid schuilt hier in het begrip ecclesia, dat volgens Ritschl een organisme en bij Rome een instituut uitdrukt.

In dit geding komen twee vragen aan de orde: is de kerk èn bij Ritschl èn bij de Protestanten werkelijk een organisme? Beide quaesties zouden breed toegelicht moeten worden, maar

Digitized by Google

wijl zij ons eigenlijk geschilpunt niet raken, mogen wij er nu niet dieper op ingaan. Ons is het genoeg te constateeren, dat Dr. Talma in elk geval aan het woord ecclesia eene andere beteekenis gehecht heeft dan de historie in de spreuk: extra ecclesiam nulla salus, wettigt. Zulk een overnemen van uitdrukkingen met verandering van zin leidt tot misverstand.

b. Verbindt Ritschl de rechtvaardiging met de gemeente, ook het geloof verbindt hij met de gemeente. Men leze Talma 2, bl. 338 vv. Ritschl meent bij de Reformatoren te vinden, en zelf sluit hij zich daarbij aan, dat de kerk de moeder der geloovigen is (T. 340). Hij denkt aan eene combinatie van kerk en individu (T. 340). De religie is onvoorwaardelijk gebonden aan de gemeente (T. 341). De individueele geloovige kàn niet buiten de gemeente (T. 342). De enkeling heeft de gemeente noodig (T. 344). Of nu deze combinatie van geloof en gemeente correct is, laat ik weer onbesproken, maar mij raakt de vraag, hoe de mensch tot die gemeente komt?

In mijn referaat heb ik met enkele grove maar karakteriseerende trekken willen aantoonen, dat, hoe Ritschl het ook wendt en keert, hij ten slotte altoos weer uitkomt bij deze voorstelling, dat niet God den mensch, maar de mensch zichzelven in de gemeente zet. Ik wees daarbij op een positieve zustimmung des Willens zu Gott (V. 414), en op een sich dieser Gemeinde einreihen (V. 414). En deze citaten waren geen losse zinnen uit het betoog, maar uit de streng geformuleerde conclusiën. Zij zijn dus zoo bindend mogelijk, want, kan men bij het betoog nog iets door de vingers zien, bij de conclusiën komt het op juiste formules aan. En dan zag ik toenmaals niet anders, of in die positieve Zustimmung des Willens en in dat sich einreihen treedt de mensch actief, handelend, op.

Nu evenwel zegt Dr. Talma, dat Vellenga hier ten onrechte actieve uitdrukkingen vindt, en dat de woorden van Ritschl anderen zin moeten hebben dan Dr. V. er aan geeft (T. 339). Talma acht dat niet moeilijk aan te toonen. Het Pelagianisme wordt door Ritschl fel bestreden als de fundamenteele dwaling

Digitized by Google

der roomsche kerk (T. 340). Het geloof is slechts de vorm der toeëigening (T. 342). De rechtvaardiging is niet eene werking van het menschelijk geloof op God (T. 344). Zij is niet een gevolg, maar de oorzaak van de daad des geloofs (T. 345). Men moet niet op de daad des geloofs, maar op het bewustzijn der geloovigen letten (id. noot).

Dat alles zal ik geenszins gansch en al ontkennen. Integendeel, ik stem zelfs toe, dat er bij Ritschl een reeks van gedachten voorkomt, volgens welke de rechtvaardiging beslist van God uitgaat. Maar daarnaast, en daardoor heen, vindt men eene andere reeks van gedachten, die het Pelagianisme eert. En deze laatste reeks overheerscht ten slotte de andere. Ritschl komt het roomsche standpunt van eigen werkzaamheid en zelfverdienste niet te boven. In vlakken en ongeestelijken zin (T. 339) heb ik dat niet bedoeld, maar wel trachtte ik aan te toonen, dat Ritschl altijd weer bij den mensch uitkomt.

En van dat gevoelen heeft Talma mij niet teruggebracht. Integendeel, hij heeft er mij in versterkt. Want ook volgens Dr. Talma komt Ritschl bij den mensch terecht. Als de religie onvoorwaardelijk gebonden is aan de gemeente (T. 341), dan moet men zich in die gemeente insluiten (T. 341). Maar dat „zich insluiten" is dan toch eene menschelijke handeling! Ook al tracht Talma nu dit „zich insluiten" nader te qualificeeren door er op te wijzen, dat men, om de vergiffenis te ontvangen, voor zijn bewustzijn in de gemeente moet leven, *of hoe men het ook maar uitdrukken wil* (T. 341), dan doen de onderstreepte woorden reeds levendig gevoelen, dat ook Talma met de juiste omschrijving verlegen zit. En dat is hem, voorwaar, niet euvel te duiden, omdat juist hier in alle theologische stelsels, niet het minst in dat van Ritschl, eene zeer groote moeilijkheid schuilt, maar deze moeilijkheid verleent aan Talma niet de bevoegdheid, om wat Ritschl actief aandient, passief te verklaren.

Het pleit voor Ritschl wordt er niet aannemelijker door, wanneer Talma vervolgens wijst op het voornemen om tot de gemeente te behooren (T. 344). En al hebben wij bij het

Digitized by Google

geloof niet op de daad, maar op het bewustzijn te letten (T. 345, noot), dan mag men hierbij denken aan een bewustzijnstoestand of aan eene bewustzijnsactie, de quaestie wordt er niet door opgelost, want in het eerste geval wordt de quaestie vermeden en in het andere geval in pelagiaanschen zin opgelost. In trouwe, zooals Dr. Talma mij Ritschl nader tracht te verklaren, zeg ik nog beslister, dat Ritschl ten slotte bij den mensch en, trots zijn eigen beweren, bij Pelagius terecht komt. Ook deze lansstoot schampt af.

c. Maar ik heb nog een derden aanval te doorstaan. Talma 3, bl. 346 vv. Ik heb bij de bespreking van Christus' werk, zegt Dr. Talma, Ritschl verkeerd begrepen. Hij beschouwt den dood des Heeren in verband met het verbond. Jezus' dood is dan ook geen schuldoffer, maar bondsoffer. Ook hier treedt bij Ritschl de gemeente op. Rechtvaardiging, geloof en verzoening; God, mensch en Christus; alles en ieder beschouwt Ritschl in verband met de gemeente. De dood van Christus veronderstelt de verbondsgenade (T. 347). Heiligheid, gerechtigheid en trouw; Christus als knecht van Jahwe, als offer enz.; het moet alles verstaan worden in verband met deze verbondsgedachte (T. 347). Christus' gehoorzaamheid is gehoorzaamheid des verbonds, zijn bloed is bloed des verbonds (T. 348).

Alweer stem ik toe, dat, evenals bij de rechtvaardiging en het geloof, ook bij het werk van Christus de gemeente groote beteekenis heeft. Christus zelf spreekt van zijn bloed als van het bloed des Nieuwen Verbonds. Ja ook onze Leerregels (II, 8) wijzen op het bloed des kruises, waarmede Christus het Nieuwe Verbond bevestigd heeft. Maar wat ik met alle beslistheid ontken is dit, dat de dood des Heeren alleen een bondsoffer is. Neen, het offer van Christus is niet allereerst bondsoffer, maar voor alles zoenoffer; niet liefdeoffer, maar rechtsoffer. En zijn bloed is eerst zoenbloed en daarna bondsbloed.

Mijne proeve van weerlegging bepaalde zich dan ook in hoofdzaak hiertoe, dat ik trachtte aan te toonen, hoe Ritschl juist op dit punt, de beteekenis van Jezus' dood, aan de

Digitized by Google

H. Schrift te kort deed. Ritschl elimineert de strafgerechtigheid. Alles wat bij heiligheid, gerechtigheid en toorn op Gods straffenden wil betrekking heeft, acht Ritschl een heidensch overblijfsel in Israëls godsdienst (V. 417). Heiligheid, gerechtigheid en toorn bij God; plaatsvervangende straf, zoenoffer en losprijs bij Jezus; allen zijn van heidensche origine (V. 419). Daartegen protesteerde ik op de volgende wijze: dat is niet schriftuurlijk (V. 417); dat is zeer beslist in strijd met de H. Schrift (V. 419).

Zoo sprak ik ter vergadering. En dat niet met persoonlijke scherpheid, maar omdat Ritschl zelf herhaaldelijk betuigde, dat hij op de H. Schrift en op die Schrift alleen zijn systeem wilde bouwen. Hij gispte Rome om het kerkprinciep, de Wederdoopers om hunne individueele inspiratie, en de Socinianen om hun bouwen op het menschelijk verstand. Eveneens verzet Ritschl zich tegen het wetenschappelijk streven van Lipsius en Hofmann, wijl beiden, ongerekend hun onderling weer afwijkend standpunt, eerst hun eigen geloofservaringen ontleden en ze daarna toetsen aan de H. Schrift, en bijgevolg opereeren uit het religieus bewustzijn van den theoloog. Zij verlangen: der Theolog soll sein individuelles Christenthum zur Anschauung bringen, und durch den Schriftbeweis nachträglich als allgemeingiltig beweisen. Aber, zegt Ritschl, freie Wissenschaft kann auf dem Wege nicht zu Stande kommen (R. II, 9).

Wat wil Ritschl dan? Die Begründung der systematischen Theologie auf die h. Schrift und zwar auf sie allein (R. II, 10). Auslegung der heiligen Schrift aus ihr selbst (R. II, 20). Dat is zijn uitdrukkelijk verlangen. Edoch, waar blijft hij met dit vastgesteld beginsel, als hij omtrent de methode van schriftuitlegging er bij voegt, dat het bij deze uitlegging niet alleen aankomt op grammatica, logica en samenhang, sondern insbesondere auf die ästhetische Application, nämlich auf die Kunst, den Umfang, die Beziehungen, die Höhenlage der Religion des A. T. in richtiger Anschauung zu reproducieren, um demgemäss auch die Urkunden des Christenthums in ihrem ursprünglichen und geschichtlichen Sinne zu ver-

Digitized by Google

stehen (R. II, 21). Wij krijgen, zoo luidde mijne conclusie (V. 419), eene uitlegging niet aus ihr selbst, maar aus *ihm* selbst.

Hoe gaarne ik met Dr. Talma op het historisch-gegevene let (T. 349), ook bij de beoefening van de theologie (T. 330), nimmer mag de Historie tegen den Bijbel, traditie tegen Schrift, beginsel tegen gevolgtrekking ingeruild worden. De Historie bouwe de muren op het gelegde fundament in de H. Schrift, maar de Historie zelve mag nooit fundament worden. En daartoe toch komt Ritschl, wanneer hij alles, rechtvaardiging en geloof en verzoening, verbindt met de gemeente. In zijne schriftuitlegging volgt ook hij de socinianansche methode door het menschelijk verstand te laten beslissen over wat al en wat niet in de H. Schrift van heidenschen oorsprong is, terwijl hij bij den opbouw van zijn systeem het roomsche beginsel der kerk gaat huldigen. Baur, die de avondmaalsberichten voor onecht verklaarde, moest van Ritschl de bitse woorden hooren: Baur's Zweifel ist einer kritischen Launenhaftigkeit entsprungen (R. II, 44); mocht ik dan niet van Ritschl, die een der allerbelangrijkste stukken der H. Schrift geweld aandoet, zeggen, dat die ästhetische Application hem op een dwaalspoor bracht?

II. Want inderdaad, Ritschl tast in zijn standaardwerk het allergewichtigste stuk der *Voldoening* aan. Men kan tegen Ritschl's Rechtfertigung und Versöhnung allerlei bezwaren inbrengen, zooals Pfleiderer en anderen dat gedaan hebben, maar het schijnt mij toe, dat één hoofdbezwaar alle andere bezwaren in belangrijkheid overtreft, n.l. dat Ritschl door zijne ästhetische Application de Satisfactie uit de H. Schrift elimineert. En nu wil ik er niet over twisten, of de woorden Satisfactie en voldoening wel correct zijn, maar de zaak door die woorden uitgedrukt gaat mij te zeer ter harte, om er niet naar mijne krachten eene lans voor te breken. En heeft Dr. Talma lust hierin voor Ritschl in het krijt te treden, dan heeft Ritschl in hem geen slechten pleitbezorger en ik in hem een gewaardeerde tegenpartij.

Digitized by Google

a. Eerde ik reeds in mijn referaat den persoon van Ritschl (V. 415), voordat ik mijn hoofdbezwaar nogmaals kort uiteenzet, wensch ik nieuwe hulde te brengen voor het vele schoone, dat Ritschl's werk bevat. Hij legt verband tusschen O. T. en N. T., hij wijst op de beteekenis van het verbond, hij verklaart het woord δικαιοῦν, en dat alles op zulk eene wijze, als te zijnen tijde in toonaangevende kringen weinig meer gedaan werd. Ritschl toonde met de stukken aan, dat studie van het O. T. beslist noodzakelijk is, om het N. T. goed te verstaan. Ritschl wees de Protestantsche kerken, wie het individualisme in merg en been zit, nadrukkelijk op de beteekenis van de gemeente. En Ritschl handhaafde met kracht den juridischen zin van δικαιοῦν.

Om alleen bij de Gerechtigheid te blijven. De H. Schrift formuleert deze gerechtigheid op verschillende wijze, al naarmate zij zich plaatst op anthropologisch, theologisch of christologisch standpunt. Nu geeft Ritschl van de anthropologische beschouwing van de gerechtigheid, d. i. de gerechtigheid als attribuut der geloovigen, vele schoone omschrijvingen. Die Gerechten heissen auch die Heiligen, weil sie durch ihre religiöse und sittliche Richtung die Angehörigkeit zu Gott in specifischer Weise bethätigen (R. II, 269). Jezus wijst op het ζητεῖν (Mt. 6 : 33). Hij stelt de gerechtigheid voor als der Aufgabe der christlichen Gemeindegenossen (R. II, 279). Eveneens stellen de evangelisten die guten Werke voor als Erscheinungen der Gerechtigkeit (R. II, 282). Zoo ook komen bij Paulus gerechtigheid en heiligheid in het allernauwste verband voor. Het is zoo, dass die Erfüllung der Gerechtigkeit zur selbstheiligung gereicht (R. II, 290).

Ook op de theologische zijde van de gerechtigheid vestigt Ritschl meermalen de aandacht. Met weglating van alles wat met eene gezonde exegese der H. Schrift, naar ik meen, geheel in strijd is, b.v. Ritschl's uitlegging van Rom. II, wil ik er op wijzen, hoe Ritschl zeer beslist erkent, dat niet de mensch maar God der Urheber van de gerechtigheid is. Δικαιοῦν is een oordeel Gods. Ook is die Rechtfertigung gleichbedeutend mit Sündenvergebung (R. II, 339). En van

Digitized by Google

verdienste door den mensch kan geen sprake wezen, want die göttliche Gerechtsprechung is volstrekt niet te beschouwen als Urtheil über den Werth des Glaubens (R. II, 326).

Maar Ritschl wil niet hooren van de gerechtigheid in Christus. De christologische zijde van de gerechtigheid vindt hij niet in de H. Schrift. Wat onze vaderen juist zoo met kracht vooropstelden, n.l. Christus onze gerechtigheid (men zie onzen Statenbijbel op Jer. 23 : 6 en 33 : 16), dat brengt Ritschl te huis onder de heidensche overblijfselen in het Christendom. Tusschen Gods rijk en onze deelgenootschap bestaat geen juridische coördinatie. Het geloof in Christus is een zedelijke eisch voor de rijksgenooten. 't Eigenlijke heilswerk van Christus ligt in zijne getrouwheid; zijn dood is geen zoendood, maar offerdood; zijn bloed is geen zoenbloed maar martelaarsbloed. In Mk. 10 : 45 geen satisfactio vicaria.

Volgens Ritschl stemmen alle schrijvers van het N. T. hierin overeen, dat Christus' dood moet vergeleken worden bij zulke offers, welche die Bundesgnade Jahwe's gegen das Volk der Erwählung voraussetzen (R. II, 185). Niet Gods toorn, maar Gods liefde staat in alles voorop (cfr. mijn Referaat). Christus offer is bondsoffer (T. 347). 't Is immer liefderecht en geen strafgerechtigheid. Die Beurtheilung Christi als Opfer ruft eine in sich geschlossene ethische Ansicht von seiner Person hervor (R. II, 242). Alles geschiedt wel door Christus, maar door den werkenden Christus en niet door den lijdenden Christus. Het dogmatische stuk der satisfactie moet volgens Ritschl vallen.

Zeker, ook bij Ritschl is Christus object van ons geloof en worden wij in Christus gerechtvaardigd (Gal. 2 : 17 e. a.), waarbij ook 's Heeren bloed beteekenis heeft (Rom. 5 : 9), maar sein Act des Sterbens valt unter dem Gesichtspunkte des Opfers (R. II, 324). En wat aan dien dood van Christus de waarde van een offer verleent, is zijne gehoorzaamheid, wier vrucht, de genade Gods, de gemeente ten goede komt. Het werk van Christus als zoenwerk komt hierbij niet in aanmerking.

Digitized by Google

Voor Ritschl ligt het zwaartepunt niet in Christus, maar in de gemeente. Dr. Talma heeft dit op allerlei wijze aangetoond. Ook in Der biblische Stoff der Lehre brengt Ritschl alles met de gemeente in verband. Wel spreekt hij somwijlen alzoo: Die Herrschaft Gottes hat durch Christus eine Gemeinde gefunden, welche sich von Gott beherrschen lässt (R. II, 30), maar toch is de gewone voorstelling bij Ritschl, dat het werk van Christus het verbond, de gemeente, veronderstelt. Zooals het O. T.ische offer het bondsvolk vooronderstelt, zoo onderstelt in het N. T. Christus de gemeente. Door de exegese van Ritschl wordt de rechtvaardiging in Christus eene rechtvaardiging in de gemeente.

b. Dit prijsgeven van de Voldoening brengt Ritschl tot allerlei inconsequenties. Vooreerst wijs ik op den titel van zijn werk. Hij wil handelen over Rechtvaardiging *en* Verzoening, maar handelt in werkelijkheid over Rechtvaardiging *of* Verzoening. Alsof deze beide begrippen in de H. Schrift ident zijn! De Schrift maakt wel degelijk onderscheid tusschen ἡ καταλλαγὴ en τὸ δικαιοῦν. Maar Ritschl moet genoemde begrippen vereenzelvigen, moet de verzoening in de rechtvaardiging doen opgaan, opdat hij met de eigenlijke verzoening geen weg weet, wijl het echt christologische stuk der voldoening voor hem geen zin meer heeft. De voldoening is volgens Ritschl een heidensch rudiment. Veel juister titel op Ritschl's boekwerk zou geweest zijn: Rechtvaardiging en Gemeente.

Ten andere is het opmerkelijk, dat niemand recht tevreden is met den inhoud van Ritschl's werk. Dr. Talma heeft op dit verschijnsel met nadruk gewezen (T. 329 v.). Toch is deze onvoldaanheid niet moeilijk te verklaren. Want als het bijbelsche begrip der voldoening geen zin meer heeft, dan valt daarmede tegelijkertijd eene gansche categorie van begrippen, die met de voldoening in het nauwste verband staan. De voldoening is maar niet een ondergeschikt probleem, maar beslaat in de H. Schrift eene zeer aanzienlijke plaats. Hoe geheel anders zou Ritschl's resultaat geweest zijn, indien hij niet zijne ästhetische Application toegepast

Digitized by Google

had, maar eenvoudig de H. Schrift voor zichzelve had laten getuigen. Dan had hij werkelijk het allergewichtigste vraagstuk der rechtvaardiging nader bij zijne oplossing kunnen brengen. Thans is zijne leer der rechtvaardiging, bijzonder in het tweede deel, een kritiek op de voldoening.

En wat heeft Ritschl er mede bereikt? Dat niemand recht tevreden is en ook niemand precies kan zeggen, tot welke samenhangende resultaten Ritschl komt. Wel vindt men bij hem allerhande bouwsteenen, maar het cement ter samenvoeging, de voldoening, ontbreekt. Werkelijk, er is meer noodig dan zulk eene critiek, die de bruikbare vàn de onbruikbare, de normale vàn de abnormale bestanddeelen afscheidt (T. 329), zal Ritschl's arbeid vruchtbaar worden voor het kerkelijk leven van onzen tijd. Het probleem der rechtvaardiging dient opnieuw, *zonder ästhetische Application en met de voldoening* uit de H. Schrift grondig toegelicht te worden, om vervolgens de historische lijn, zoo het moet, recht te buigen en in elk geval in schriftuurlijken zin door te trekken. En dan, zoo meen ik, zal ook de paulinische antithese, δικαιοσυνὴ ἐκ πίστεως of ἐξ ἔργων, vervangen worden door deze these: δικαιοσυνὴ ἐν Χριστῷ.

Eerst dient de Voldoening onderzocht en daarna de Rechtvaardiging in het licht gesteld te worden. Eene bescheiden poging, om eene bijdrage tot het eerste te leveren, ligt wel in mijne bedoeling, maar deze studie eischt ernstige voorbereiding en moet over veel meer ruimte kunnen beschikken dan ik, bij alle welwillendheid van de Redactie dezer Studiën, thans van haar mag vergen.

N.-Loosdrecht, Maart 1904. G. VELLENGA.

Digitized by Google

De Patriarchen des Ouden Verbonds en de Wetgeving van Hammoerabi [1]).

Omtrent de schoone verhalen over de aartsvaders in ons Oude Testament zijn de deskundigen het altijd nog niet eens. Verschillende methoden van verklaring zijn op deze oude documenten toegepast, doch geene heeft zich nog mogen verheugen in algemeene toejuiching.

Voor de meesten schijnt wel aantrekkelijk de in hoofdzaak ethnologische opvatting. En zeker, er is geen Oud-Testamentisch geleerde van naam, die haar niet in eenig opzicht zijn hulde bewijst. Conservatieve mannen als b.v. Prof. Ed. König te Bonn en Prof. S. Oettli in Greifswald hebben een groot deel van waarheid daarin erkend. Als Abraham toch in hoogen ouderdom, na den dood van Sara, met Ketura huwt, wier naam „wierook" beteekent en wier kinderen bij Abraham later aan de wierookkust, zooals ook de Grieken die noemden, wonen, dan zal dit toch wel niet anders beteekenen, dan dat in een genealogische sage is vastgelegd de overtuiging, dat de bedoelde stammen van oudsher met Israël's voorvaderen verwant geacht zijn. En om nog één uit de zeer vele argumenten te noemen: de getallen 12 en 70, symboliek bij uitnemendheid, komen in de groepeeringen ook van niet-Israëlietische volken zóó ge-

1) Voordracht, gehouden in de Kon. Akad. v. Wetensch. te Amsterdam, 14 Maart 1904. Overgedrukt uit de *Versl. en Meded. der Kon. Akad. v. Wetensch., Afd. Letterk.*, 4e reeks, deel VI, *bl.* 306—328. Enkele noten aan den voet der bladzijden zijn toegevoegd.

Digitized by Google

regeld en telkens weêr zóó systematisch onderverdeeld voor, dat de conclusie voor de hand ligt: hier hebben wij met systemen te doen en niet met traditie omtrent personen [1]).

Sinds lang zoekt men dan ook, en vooral Prof. B. Stade heeft dien weg bewandeld, in die verhalen de bronnen voor de voorgeschiedenis van Israël als volk. Nog niet lang geleden heeft Carl Steuernagel in zijn *Die Einwanderung der israëlitischen Stämme in Kanaan* (*Berlin*, 1901) zoo systematisch mogelijk al het systematische in die poëtische stukken gebruikt, om een geheele voorgeschiedenis van Israël daaruit op te bouwen. Ik denk er thans niet aan om deze „historisch-kritische Untersuchungen" aan een nader onderzoek te onderwerpen. Ik constateer alleen zijn bedoeling: hij wil positie nemen tegen de mythologische verklaring en, in zekeren zin conservatief, aantoonen, dat belangrijke traditie, hoewel in anderen zin dan velen willen, ons daarin bewaard is.

Ziet de ethnologische opvatting in de figuren der aartsvaders-geschiedenis geheel, of bij meer conservatieve neiging, op 't voetspoor van H. Ewald, gedeeltelijk heroes eponymi — de mythologische lost ze geheel op in godengestalten. Nadat in de 18e eeuw reeds enkelen de vraag, of er in het Oude Testament mythen gevonden worden, bevestigend hadden beantwoord, hebben in de 19e eeuw in meerdere of mindere mate mannen als Ewald, Tuch, Nöldeke, Tiele vele verhalen als zoodanig aangewezen. In 1876 deed Ignaz Goldziher dit het eerst stelselmatig en samenvattend in *Der Mythos bei den Hebraeern* [2]). Deze verdienstelijke oriëntalist, op Steinthal steunende, grondde zijn beweren vooral op etymologieën, door Matthes ten onzent te recht een te

---

1) Zie Gen. 46 : 8—27. De 70 zonen Israël's worden aldus verdeeld: Lea 32, haar slavin Zilpa de helft, 16, Rachel 14 en Bilha de helft, 7 = 69 + Jakob zelf = 70. Verg. ter oriënteering het nog altijd lezenswaardige opstel van Kuenen in *Theol. Tijdschr.* 1871, *bl.* 255—312, en voorts H. Guthe, *Gesch. d. Volkes Israël*, 1899, *S.* 4. *f.*

2) Zie daarover J. C. Matthes in *Theol. Tijdschr.* 1877, *bl.* 188 vv. *en* 241 vv.

Digitized by Google

zwakke basis geacht om zóóveel te dragen. Stucken in zijn werk *Astralmythen der Hebräer, Babyloniër und Aegypter* beriep zich voor de mythische opvatting der figuren van Abraham, Lot, Jakob en Ezau op parallelen bij andere volkeren. De Assyrioloog Hugo Winckler sloeg nog een anderen weg in. Vooral de getallen in de patriarchengeschiedenis verrieden hem het geheim, dat er achter lag. Zelfs de oude naam van Hebron, Abraham's hoofdverblijf, *Kirjath Arba'*, d. i. *Vierstad*, wees op de vier phasen van de maan en bevestigde de onderstelling, dat Abraham eigenlijk een maangod geweest is [1]). Aan het slot van het 2e deel zijner *Geschichte Israels* geeft hij in een hoofdstuk, getiteld *das System* (S. 275 ff.) een klare uiteenzetting van zijn denkbeelden. Hij herinnert er aan, hoe in Babel uit den makrokosmos gelezen werd wat in den mikrokosmos moest gebeuren. En „wenn in den Sternen stand, was geschehen musste, so konnte man aus ihnen auch entnehmen was geschehen war, und so die Lücken der Ueberlieferung ausfüllen, das Dunkel der Anfänge der Volksgeschichte beseitigen". De sterrenkaart is dus de meest vertrouwbare gids door de doolpaden der praehistorie.

Hermann Gunkel heeft in zijn veelszins voortreffelijken commentaar op *Genesis* geoordeeld, dat de grondslagen voor een mythologische verklaring der aloude verhalen van ons eerste Bijbelboek tot dusverre te zwak zijn om op voort te bouwen, al meent hij, dat toch in die richting verder gezocht moet worden.

Ik kan er niet aan denken thans op dit gewichtig probleem verder in te gaan. Alleen wil ik ter oriënteering in het vraagstuk, dat ons op dit oogenblik bezig houdt, in het kort mededeelen, op welk standpunt ik meen mij te moeten plaatsen. Nog altijd ben ik het met H. Ewald onder de ouderen en o. a. met T. K. Cheyne [2]) onder de meest

---

1) *Gesch. Israëls*, II, 1900.

2) Zie b. v. zijn artikel *Joseph* in de *Encycl. Biblica*

Digitized by Google

geavanceerde nieuweren eens, als zij volbouden, dat er veel persoonlijke geschiedenis achter onze treffend schoone verhalen van Genesis ligt. En is het niet opmerkelijk, dat — sinds men door de nieuwste ontdekkingen meer in de toestanden van het aloude Babylonische rijk tehuis raakt — zelfs Winckler zijn mythologische exegese schijnt te vergeten en thans geneigd is Abraham bijna voor een historische figuur te houden? Ja, hij weet thans zelfs nauwkeurig waarom volgens den Bijbelschrijver „de vader der geloovigen" Ur der Chaldaeën verliet. Abraham wordt gedacht zich te hebben teruggetrokken voor de „Dynastie van Babylonië", die uit Arabië gekomen was, waartoe ook Hammoerabi behoorde. Hij wilde niet aannemen den door deze dynastie ingevoerden godsdienst van Marduk als den reddenden Lentegod. Hij vertegenwoordigt de oudere, zuivere leer, zooals deze in Ur en Haran, de steden van den ouden maancultus geleerd werd. En toen men ook hier de oude leer voor de nieuwe inruilde, trok Abraham daarheen, waar de macht der toenmalige meesters van Babel ophield, naar Kanaän [1]). Deze fantasie, geheel in strijd met 't bijbelsch verhaal in Gen. 12, is niet hooger aan te slaan dan die van Hommel die aanneemt, dat juist deze Arabische dynastie een zuiverder religie meebracht uit de woestijn, en dat Abraham, toen deze zuiverder leer in Mesopotamië door polytheisme verontreinigd werd, haar gered heeft door zijn vertrek naar Kanaän.

Doch genoeg. Om tal van thans niet te noemen redenen houd ik aan het persoonlijke element in de patriarchenhistorie vast. Doch daarnevens meen ik, dat in veel grooter mate den b.v. König wil toegeven, de ethnologische verklaring moet toegepast worden. En eindelijk erken ik een belangrijk waarheidselement zelfs in de mythologische opvatting. Winckler toch heeft gelijk, als hij vollen nadruk

---

1) *Abraham als Babyloniër, Joseph als Aegypter, Leipzig* 1903. — Eerst in het priesterlijke geschrift en enkele daarvan afhankelijke redactioneele plaatsen komt Ur der Chaldaeën als oorspronkelijke woonplaats van Abram voor. De oudere bronnen noemen Aram, verg. Deut. 26 : 5.

Digitized by Google

legt op het feit, dat tot op Copernicus de astrologie *het* systeem van wereldverklaring geweest is. Alleen, ik geloof, dat men veel meer dan hij gedaan heeft, aan de traditie moet toekennen in Israël's geschiedenis. Doch Winckler heeft eens geestig opgemerkt: waar er in die overlevering gapingen waren, hebben de oude historiografen met even groote vrijmoedigheid als waarmede sommige nieuwere geschiedschrijvers tot de evolutietheorie hun toevlucht nemen, uit de astrologie aangevuld wat de traditie had opengelaten. En voorts hebben zij wezenlijke overlevering met mythologische trekken versierd. Deze trekken zijn vaak niet meer dan dichterlijke beelden, doch hebben ook dikwijls de historische stof troebel gemaakt [1]).

Nog ééne opmerking. Onze Assyriologen willen te veel met één sleutel alle sloten openen. Zij vergeten, dat na den invloed van Babel in „het Westerland", Egypte, zelfs nog onder de Ramessiden, eeuwen over Kanaän heeft geheerscht. En hoe men ook oordeele over de mythologische parallelen, die prof. Völter [2]) tusschen de bijbelsche voorgeschiedenis en de Egyptische godenleer getrokken heeft — het blijft zijn verdienste, dat hij de Oud-Testamentische geleerden voor gevaarlijke eenzijdigheid gewaarschuwd heeft.

Ik heb genoeg medegedeeld om te doen vermoeden van welk gewicht een onderzoek is, als wij thans gaan instellen. Als het eens bleek, dat volgens het boek Genesis de aartsvaders geleefd hadden onder het recht van Hammoerabi, dan zou men daaruit toch wel moeten concludeeren, dat de traditiestof in onze verhalen veel aanzienlijker was dan de mythologische uitleggers willen, ja, dat het persoonlijk element daarin veel sterker moet geponeerd worden, dan de ethnologische exegese wil toegeven.

---

1) Verg. A. Jeremias, *Das A. T. im Lichte des alten Orients, Leipzig*, 1904, *S. VI f.* en *S. 7.*

2) *Aegypten und die Bibel, Leiden*, 1903.

Digitized by Google

Om de casuspositie goed te begrijpen, moet evenwel nog eerst iets worden herinnerd van het kritisch vraagstuk. Naar de overtuiging van verreweg de meeste onderzoekers behooren die oude geschiedenissen tot de vóór-Deuteronomische of profetische bestanddeelen van den Pentateuch. D. w. z. toen in 621 vóór Chr. Deuteronomium aan het licht trad, dat zelf weêr 't begin werd van een gansch nieuw litterarisch en historiografisch leven, bestonden deze verhalen in hoofdzaak. In twee geschriften reeds waren zij aanwezig. De Jahvist, waarvan de alleroudste bestanddeelen tot de 9e eeuw wellicht opklimmen, sloot zich 't nauwst aan bij de mondelinge traditie en komt ook 't meest overeen met de voorstelling der praehistorie, welke de profeten der 8e eeuw zich gevormd hebben. Den profetischen Elohist stelt men ongeveer een halve eeuw later. Hij vertoont meer theologisch nadenken, als hij vóór Mozes slechts den naam *Elohim* (= God) voor 't Opperwezen gebruikt. Hij mist ook de menschvormige theophanieën en laat God, minder anthropomorphistisch, zich openbaren in den droom. Hij schrijft — om een modern woord te gebruiken, dat men niet misversta! — op meer wetenschappelijke wijze de geschiedenis hetgeen b.v. hierin uitkomt, dat hij Jozef en Mozes, meer nauwkeurig nog dan zijn voorganger, teekent in het Egyptisch milieu, waarin zij behooren.

De Deuteronomist heeft in Deut. 1—4 slechts een kort historisch overzicht van den woestijntocht der kinderen Israël's gegeven. Doch het blijkt een man uit zijn school te zijn geweest, die de eerste combinatie der oudste geschriften, van den Jahvist en den oudsten Elohist, heeft tot stand gebracht. Maar belangrijk heeft hij niet ingegrepen. De oude stof heeft hij nagenoeg onveranderd overgeleverd.

Blijft nog over iets te zeggen van den na-Deuteronomischen of priesterlijken auteur. Het werk van dezen jongeren Elohist heeft men dikwijls de Priesterwet of den Priestercodex genoemd. En inderdaad, de Wet is voor hem 't voornaamste. Hij zinspeelt reeds in zijn eerste hoofdstuk, ons eerste Bijbelhoofdstuk, in 't verhaal van de schepping, dat hij in hoofd-

Digitized by Google

zaak van een ouder auteur overnam, op de instelling van den sabbath. De geschiedenis is voor hem niet meer dan het kader, waarin hij de wetten plaatst. Van de aloude verhalen over de oudvaders vóór den Zondvloed en de patriarchen is zeer weinig overgebleven, soms niet meer dan genealogieën. In 't algemeen kan gezegd worden, dat hij van statistiek en getallen houdt. Hij geeft die alle nauwkeurig aan. Maar het volle, rijke leven, waarvan de profetische verhalen zoo tintelen, is verdwenen. Alles loopt hier gelijkmatig en deftig. Van strijd tusschen Izaäk en Ismaël, tusschen Jakob en Ezau geen sprake meer. De broeders blijven bij elkaâr tot huns vaders dood en gaan dan vreedzaam uit elkander, omdat de aanwas der familie dit noodzakelijk maakt. Blijkbaar staat deze auteur zeer verre af van het verhaal, zooals het eenmaal leefde in den mond des volks. Deze auteur wordt alleen uitvoerig als hij een wet heeft in te scherpen, b. v. in Gen. 17, in het verhaal over de besnijdenis van Izaäk door Abraham. Dat geheele stuk doet dan ook duidelijk zien, dat de hoofdzaak is een wet te geven, aangaande de besnijdenis, die hij te recht voor vóór-Mozaïsch hield.

Elf tot dertien eeuwen staat o. i. deze auteur van het einde van den patriarchalen tijd af. Doch ook de vóór-Deuteronomische schrijvers staan acht à tien eeuwen van Jakob's uiteinde en dus nog verder van Abraham af. En al wilde men zich op het standpunt stellen, dat Mozes al deze heterogene stoffen verzameld heeft, dan zal men op grond van den Pentateuch zelf toch zes eeuwen tusschen Abraham en den grooten wetgever moeten aannemen [1]).

De stand van ons vraagstuk is dus deze. Is Mozes — zooals de vader der Pentateuchkritiek, Jean Astruc, wilde tot welk gezichtspunt nu langzamerhand de handhavers der traditioneele opvatting gaan naderen [2]) — is Mozes de

1) Wij stellen den uittocht uit Egypte pl.m. 1265 en den intocht der zonen Israël's in Kanaän pl.m. 1225 vóór Chr. Verg. Guthe, *Gesch. d. Volkes Israel, S. 37 fg.* Anderen nemen het midden der 15e eeuw aan.

2) Zoo b.v. Joseph Kley, *Die Pentateuchfrage, ihre Geschichte und*

Digitized by Google

verzamelaar geweest der verschillende opteekeningen van patriarchale verhalen, dan zal er van een invloed der Mozaïsche wetten op die histories geen sprake zijn. Dateert de oudste opteekening eerst uit de 8e eeuw of iets daarvóór, dan is die invloed, voornamelijk van de oudste codificatie der Mozaïsche wetten, wel waarschijnlijk. Alle historiografie toch in Israël is in meerdere of mindere mate anachronistisch.

En nu verschijnt Hammoerabi met zijn wetgeving. Sommigen zijn aanstonds met hun conclusie gereed. „Die Patriarchengeschichte. . . . enthält die durch die Geschichte glänzend bestätigte Reminiscenz, dass schon zur zeit Hammurabis Babylonien mit dem Westland, d. h. Syrien, in Berührung gekommen ist. Es darf uns darum nicht Wunder nehmen, dass auch die Patriarchengeschichte in Sitte und Anschauung, merkwürdig oft an C. H. erinnert." Zoo Dr. Joh. Jeremias[1]). „De rechtsbepalingen in Hammurabi's wetgeving stemmen geheel overeen met hetgeen de Schrift aangaande de rechtsverhoudingen in het familieleven der patriarchen ons meededeelt." Zoo nog krasser de aftredende Rector Magnificus van de Vrije Universiteit, Dr. H. H. Kuyper in zijn redevoering *Evolutie of Revelatie*, 1903, *bl.* 23[2]). Anderen vinden de zaak zóó eenvoudig niet. Zij onderstellen ook andere mogelijkheden[3]). En bovendien achten zij een nauwkeurig onderzoek zeer gewenscht. Daartoe zetten wij ons in dit oogenblik. De stof is niet zoo rijk, als wij wel zouden wenschen. En enkele vermeende parallelen met de bepalingen van Hammoerabi vallen al dadelijk weg.

Wij beginnen met de laatstgenoemde. In Gen. 23 wordt ons uitvoerig beschreven de koop van de spelonk Machpela

---

ihre Systeme, Münster i. W. 1903, Verg. hierover: *Museum, Maart* 1904; *col.* 216—218.

1) *Moses und Hammurabi, Leipzig* 1903, *S.* 36 *f.*

2) Vergl. *Theol. Stud. bl.* 47 van dezen zelfden jaargang.

3) Zoo schrijver dezes in het *Tijdschrift voor Strafrecht, deel XVI*, 1904, *bl.* 91 vv.

Digitized by Google

met het bijbehoorend stuk grond door Abraham van Efron den Hethiet. Uit archaeologisch oogpunt een allerbelangrijkst caput. Het leert ons duidelijk de wijze van handelen in het Oosten kennen, zooals die tot op den huidigen dag nog plaats heeft. Wie deze gebruiken niet kent, zou meenen, dat de Hethieten, en ook Efron zelf, den akker met de spelonk aan Abraham als geschenk willen opdringen. Maar de aartsvader weet wel beter. En als hij op koop aandringt, noemt Efron in 't voorbijgaan den prijs, altijd zich nog voordoende, alsof hij geen geld verlangt: „Och mijnheer, luister naar mij! Een stuk land van 400 sikkelen zilver, wat beteekent dat onder mannen als ik en gij? Begraaf uwe doode slechts." (vs. 14 v.) Het eind is natuurlijk, dat Abraham betaalt en Efron het geld opstrijkt.

Voor dit verhaal verwijst men ons naar Art. 7 van den codex-Hammoerabi [1]). Daar staat: „Wanneer een mensch (iemand) zilver of goud, een slaaf, een slavin, een rund, een schaap. een ezel of wat ook uit de hand van iemands zoon of van iemands slaaf zonder getuigen of contracten koopt of als depositum aanneemt, deze man is een dief en moet sterven."

Ik voor mij ben niet in staat iets te ontdekken van beteekenis in deze parallel. Art. 7 handelt over roerend goed, dat gekocht is van iemand, die er geen beschikking over had, zonder getuigen of contract. Gen. 23 heeft het over den koop van onroerend goed ten aanhooren van getuigen. Op dat laatste wordt in vs. 18 de nadruk gelegd, dat Abraham de 400 sikkelen zilver afwoog „ten aanschouwen der Hethieten, zeovelen in de poort zijner stad kwamen." De eenige overeenkomst is dus, dat er voor een wettigen koop en verkoop van eenigszins gewichtige zaken getuigen noodig zijn. Nu, dat zal in Hammoerabi's tijd zoo wel geweest zijn, en dat is in het Oosten (en ook in 't Westen) nog zoo.

---

1) Wij volgen in de vertaling der wet van Hammoerabi meestal *Hammurabi's Gesetz, I*, van Kohler en Peiser, *Leipzig* 1904.

Digitized by Google

Deze eenige overeenkomst behoeft dus ook niet te leiden tot een herziening van de kritische meening, welke Gen. 23 rekent te behooren tot de jongste laag der historiographie, tot de priesterlijke bestanddeelen van den Pentateuch.

Men heeft ook een parallel gezocht tusschen Gen. 47 : 16 en Art. 108 van den codex Hammoerabi. Waarom? Alleen omdat er van ruilhandel in beide plaatsen sprake is. De wet van Babel heeft het over betaling in koren aan de waardin van een herberg. Wanneer deze de betaling in naturalia weigert en geld eischt tot een hooger bedrag dan de waarde der genoten dranken uitmaakt, moet zij in het water geworpen worden. En in Gen. 47? Daar komen de Egyptenaren in den hongersnood, als het geld op is, tot Jozef met de vraag: „geef ons brood! Waarom zouden wij voor uwe oogen sterven? Want het geld is op." Daarop stelt Jozef voor, dat ze dan met hun vee zullen betalen. Door den nood gedrongen doen ze dit, evenals zij in het daarop volgend jaar zich zelf en hun akkers aan hem verkoopen. Men gevoelt: de parallel is zeer onbeduidend. Zulke ruilhandel, als waarvan de Jozefsgeschiedenis gewaagt, is iets gansch buitengewoons. Maar zelfs, als er in de voorgeschiedenis van Israël meer van ruilhandel sprake ware, zou dit toch niet op een leven onder Hammoerabi's wet behoeven te wijzen. In een zeker stadium der beschavingsgeschiedenis treft men dezen handel overal aan, en hij houdt zich lang staande nevens de betaling in geld, zooals dat blijkbaar ook in Babel het geval was.

Het gaat ook te ver, als men uit Gen. 47 : 19, waar vermeld wordt, hoe de Egyptenaren zich als slaven aan den Farao verkochten, opmaakt, dat Art. 117 Cod. Hamm. hier den doorslag geeft. Zich zelf, of zijn vrouw en kinderen voor schuld verkoopen is in het Oosten helaas aan de orde van den dag geweest. De Babylonische wet bepaalt, dat zulk een slaaf of slavin na drie jaren vrijgelaten moet wor-

Digitized by Google

den. De Mozaïsche wet eischt in haar oudste codificatie 6 jaren diensttijd (Ex. 21 : 2), en wel alleen voor den Hebreeuwschen slaaf; eerst in de wet van Deuteronomium wordt voorgeschreven, dat ook de Hebreeuwsche slavin na 6 dienstjaren vrij is (Deut. 15 : 12 v.). Doch van dit alles is in Gen. 47 geen sprake. Blijkbaar is het den verhaler te doen om *Egyptische* toestanden te verklaren, in dit geval, hoe de *fellahin* in dat land in zulk een diep afhankelijke positie gekomen zijn.

Omdat Art. 6 Cod. Hamm. den tempeleigendom afzonderlijk onder de hoede der wet plaatst, heeft men ook al gemeend, dat Gen. 47 : 22 een parallel oplevert. Doch hier wordt verklaard, hoe het komt, dat in Egypte de landerijen der priesters vrij van belasting zijn. De Bijbelschrijver wil dus ook hier Egyptische toestanden, welke hij op dit punt — het zij in 't voorbijgaan opgemerkt — te veel generaliseert, verklaren als ingesteld door een man van zijn volk. En overal in de oudheid heeft de priesterstand een min of meer bevoorrechte positie ingenomen. Ook deze parallel behoeft dus niet in aanmerking genomen te worden.

En zoo is het ook met wat ons in het 24e vers van Gen. 47 wordt meegedeeld. Voortaan zullen de Egyptenaren een vijfde van de opbrengst des lands aan den Farao moeten geven, terwijl vier vijfden het eigendom blijft van de Egyptenaren, die nu van eigenaars pachters geworden zijn. Art. 46 Cod. Hamm. kent ook een pacht, waarbij een deel, de helft of een derde van de opbrengst, moet betaald worden aan den eigenaar. In dat geval komt den eigenaar de helft of het derde van de werkelijke opbrengst toe. Daarnaast kent Art. 45 een verpachting tegen vasten prijs, en in dat geval heeft bij mislukking van den oogst de pachter alle schade te dragen. Men ziet: zoo heel barmhartig, als men het wel eens voorgesteld heeft, was Hammoerabi niet, en wat ons onderzoek aangaat: met de Egyptische toestanden, welke ons bijbelsch bericht wil verklaren, heeft de wet van Babel eigenlijk niets te maken.

Iets meer indruk zou op ons kunnen maken hetgeen voor-

Digitized by Google

komt in Gen. 44 : 9. Wanneer de broeders van Jozef voor de tweede maal naar Egypte met Benjamin gekomen zijn, en op de terugreis „de man, die over Jozef's huis gesteld was" hen achterna reist, om den zilveren beker van zijn heer terug te vorderen, zeggen de broeders: „Waarom spreekt mijn heer aldus? God beware uwe dienaren, zoo iets te doen! Wij hebben immers het geld, dat wij boven in onze korven gevonden hadden, u uit het land Kanaän teruggebracht, en zouden wij dan uit het huis van uwen heer zilver of goud stelen? Hij, bij wien het gevonden wordt, mag sterven, en bovendien zullen de overigen van ons slaven van mijn heer zijn."

Het Mozaïsche recht eischt alleen voor menschenroof de doodstraf (Ex. 21 : 16), voor diefstal van andere levende wezens of van levenlooze voorwerpen slechts vergoeding in verschillende mate, Ex. 22 : 2 en par. pll. Doch Art. 8 Cod. Hamm. eischt voor elken diefstal den dood. Ziet ge nu wel, zoo zegt men: in den patriarchalen tijd leefde men blijkbaar onder het recht van Hammoerabi. Hier hebben wij werkelijke overlevering uit dien overouden tijd ongeschonden voor ons.

Mij wil het voorkomen, dat er nog verschillende andere mogelijkheden bij de verklaring van deze plaats in aanmerking komen. 1° zijn de broeders in dit geval sterk geneigd te overdrijven. Ze zijn heilig overtuigd van hun onschuld. En zelfs in gevallen, waarin zonen van Israël uit lateren tijd daarvan niet overtuigd zijn, is het ons allen bekend, hoe gemakkelijk zij over zich zelf het oordeel des doods inroepen. Ja, zal men zeggen, maar hier roept men het dan toch over een ander in, overtuigd als ieder voor zich zelf is onschuldig te zijn. Wie deze opmerking mocht maken, vergeet, dat eigenlijk al de broeders het ieder voor zich zelf zeggen. 2° Er is echter ook een andere mogelijkheid. Het is zoo, de Mozaïsche wet eischt geen doodstraf voor diefstal, d. w. z. noch in het Verbondsboek, noch in de jongere codificaties wordt die geëischt. Maar de oudste opteekening van het Mozaïsche recht, in het Verbondsboek, heeft, blijkens het

Digitized by Google

gebruik, dat de Deuteronomist daarvan maakt, nooit officiëel gezag genoten. Het is blijkbaar een opteekening voor privaatgebruik geweest, ten dienste van hen, die de rechtspraktijk uitoefenden. In een ander heiligdom, dan waar dit boek is samengesteld, werd misschien wel geleerd, dat op diefstal de doodstraf stond. En Deuteronomium moge een staatswet zijn geweest, door Koning Jozia gepromulgeerd, verschillende zijner bepalingen zijn *pia vota* gebleven. Uit de wet op de wedervergelding weten we, dat de priestercolleges het oude *ius talionis* bleven handhaven, ook waar Deuteronomium dit — evenals in Hammoerabi's wet — slechts tot het geven van valsch getuigenis had willen beperken [1]).

Ten laatste — en hiermede stappen we van de Jozefsgeschiedenis af — men wil Art. 185 Cod. Hamm. herkennen in hetgeen geschied is volgens Gen. 48 : 5. Daar zegt Jakob, in Egypte gekomen, tot Jozef: „Uwe twee zonen, die u in Egypte geboren zijn voordat ik tot u in Egypte kwam, zijn de mijne: Efraïm en Manasse — als Ruben en Simeon zullen zij mij gelden." Omdat het genoemde artikel uit de oude wet van Babel ook over het geval handelt van adoptie van een minderjarig kind ten overstaan van getuigen, meent men, dat krachtens dit gebod vader Jakob hier handelde [2]).

Doch men vergeet, dat in het bijbelsch verhaal geen sprake is van het als kind aannemen van een vreemde. Dat komt nergens in het Oude Testament voor. Jakob verheft zijn twee kleinzonen tot den rang van zijn eigen kinderen. En blijkbaar is het doel van den verhaler den zooveel grooteren rijkdom van Manasse en Efraïm te verklaren. Door hen van kleinkinderen tot zonen te verheffen kwam hun vader Jozef als 't ware in den rang van eerstgeborene, die volgens Deut. 21 : 17 een dubbele portie erfde. Men gevoelt: ook deze parallel heeft inderdaad niet veel te beteekenen.

---

1) Ex. 21 : 18—22 : 15, Deut. 19 : 16—21, Lev. 24 : 19, Num. 35 : 12.
2) D. H. Müller, *Die Gesetze Hammurabi's*, *Wien*, 1903, *S.* 146.

Digitized by Google

Er zijn in de aarstvadersgeschiedenis ook voorvallen, die werkelijk sterker aan de wet van Hammoerabi doen denken. Zoo wanneer Sarai haar Egyptische dienstmaagd Hagar aan Abram geeft, opdat hij bij haar een zoon verwekke (Gen. 16 : 1 w.), evenals Bilha aan Jakob wordt afgestaan, omdat Rachel onvruchtbaar bleef. (Gen. 30 : 4) [1]). Toch houdt eigenlijk hierbij de overeenkomst op. En wie de antieke Oostersche maatschappij kent, zal deze overeenstemming toch niet karakteristiek genoeg vinden om van een „leven der patriarchen onder de wet van Hammoerabi" te gewagen. Zien we wat die oude Babylonische wet daarover voorschrijft. In Art. 144 wordt bevolen, dat wanneer een vrouw haren man een slavin heeft geschonken, hij er dan ook geen bijwijf op na mag houden, tenzij die slavin kinderloos bleef. De bedoeling der vrouw is dus geweest te voorkomen, dat de familie zou uitsterven. Art. 145 voegt er aan toe: blijft de vrouw kinderloos, dan mag de man een bijwijf nemen, doch deze heeft geen gelijke rechten met de eerste echtgenoot. Het verhaal van Hagar en Bilha wordt dus alleen door Art. 144, niet door Art. 145, verklaard. Doch de Mozaïsche wet kent de gevallen ook, dat een slavin moeder der kinderen van haren meester wordt. Het schijnt zelfs, dat — althans in de oudste codificatie — in veel ruimer zin ondersteld wordt, dat de slavin concubine is, dan in het geval van onvruchtbaarheid der vrouw. En als we goed toezien in de patriarchengeschiedenis, komt in dit punt het verhaal meer met de Mozaïsche wet dan met die van Hammoerabi overeen. Want niet alleen Abram neemt Hagar en Jakob Bilha, omdat Sarai en Rachel kinderloos bleven, maar Jakob nam nevens zijn andere vrouw Lea, ook nog haar slavin Zilpa. Twee afwijkingen dus voor één van het recht van Babel. Jakob heeft een vrouw, die hem kinderen schonk, Lea, en mag er toch ook Rachel bij hebben, en heeft voorts kinderen verwekt bij beider slavinnen, Zilpa en Bilha. Volgens de bepaling van Lev. 18 : 18 mocht hij geen twee zusters

1) D. H. Müller, *o. c.*, *S.* 139 *f.* Verg. ook A. Jeremias, *o. c.*, *S.* 220 *ff.*

Digitized by Google

te gelijk tot vrouw hebben. Doch dit verbod wordt eerst in de Priesterwet gevonden. De verhaler der 8e eeuw zag er blijkbaar niets verkeerds in. En de oudste twee codificaties van het Mozaïsche recht hebben dit verbod dan ook niet.

Men gaat verder. Art. 146 zou geheel verklaren wat Sarai in haren naijver zich tegenover Hagar veroorloofde. Toen de slavin zich zwanger wist, minachtte zij haar meesteres om de weldaad, die Jahve haar bewezen had. Sarai beklaagt zich daarover bij haren man. En deze zegt: „Welnu, uwe slavin is in uwe macht, doe met haar wat u goeddunkt. Hierop kwelde Sarai Hagar, en deze vluchtte van haar weg." (Gen. 16; 5, 6).

Nu verordent Art. 146 Cod, Hamm., dat wanneer een slavin, die kinderen gebaard heeft, zich met de vrouw gelijk wil stellen, de vrouw haar, omdat zij kinderen bij haren man heeft, niet mag verkoopen, maar haar boeien aan mag leggen, of — zooals Winckler wil — haar, evenals de Romeinen op die wijze hun slaven straften, naar een slavenhuis mocht zenden bij de andere gewone slavinnen.

Of dit nu geheel hezelfde is, als de Israëlietische verhaler voor oogen heeft, dit is niet met zekerheid te zeggen. Het woord, dat hij gebruikt (ענה) beteekent *kwellen*, desnoods *vernederen*. Het kan dus bestaan hebben in iets als Art. 146 Cod. Hamm. bedoelt, doch uitgemaakt is het niet. Het kan ook bestaan hebben in die ontelbaar vele kleine plagerijen, waardoor sommige leden van het vrouwelijk geslacht maar al te berucht zijn. Maar is nu, vooral bij het afwijkende, dat we reeds geconstateerd hebben, deze mogelijke overeenkomst inderdaad in staat ons te dwingen tot de aanname: Sarai heeft geheel volgens Art. 146 der wet van Babel gehandeld? Kan een verhaler in de 8e eeuw niet dergelijke gevallen vaak van nabij rondom zich gezien hebben? Aangenomen zelfs, dat de harde behandeling eener oproerige dienstmaagd in zoo'n geval steunde op de oude Babylonische wet, kan die praktijk dan niet zijn blijven bestaan tot in de 8e eeuw, waarin volgens ons deze verhalen zijn geboekstaafd?

Digitized by Google

Onze aandacht wordt thans gevraagd voor Gen. 38, het noodhuwelijk van Juda's schoondochter Thamar. In deze geschiedenis komt één trek voor, die ons zeer zeker aan de wet van Hammoerabi herinnert. Doch laten wij eerst het merkwaardige verhaal ons in 't kort voor oogen stellen.

Juda heeft bij een Kanaänietische vrouw Sjoea drie zonen: 'Er, Onan en Sjela. Aan zijn oudsten zoon 'Er gaf hij een vrouw, met name Thamar. Doch 'Er sterft kinderloos. Nu wordt Thamar de vrouw van Onan. Doch deze, wetende, dat de kinderen, die geboren zouden worden, niet hem zouden behooren, maar als van zijn gestorven broeder 'Er gerekend moesten worden, voorkwam de bevruchting. Toen Jahve als straf daarvoor ook hem doodde, werd Thamar opnieuw weduwe, en wel wederom kinderloos. Toen zond Juda haar naar haars vaders huis terug, totdat zijn derde zoon, Sjela, groot zou geworden zijn.

Intusschen sterft Juda's vrouw, Sjoea. Toen de rouwtijd verstreken was, ging Juda op zekeren dag naar het vroolijke feest van het schaapscheren bij zijn vriend Hira uit Adullam. Thamar, dit vernemende, bedenkt een list. Zij verkleedt zich als hierodule en gaat aan den weg zitten, bij den ingang van 'Enaim. Juda spreekt haar aan, over 't loon worden zij 't eens, en Thamar wordt van hem zwanger. Het loon zou bestaan in een bokje, dat hij natuurlijk niet bij zich heeft. Daarom eischt zij een pand. Juda geeft als zoodanig zijn zegelring, zijn ketting (waarschijnlijk met amuletten) en zijn staf. Doch als hij het bokje zendt ten einde de panden terug te krijgen, is de kedésja verdwenen, en niemand weet waar zij is.

Drie maanden later wordt aan Juda bericht, dat Thamar zwanger is en op welke wijze zij 't was geworden. Al is zij in 't huis van haar eigen vader, zij staat nog onder de jurisdictie van haar schoonvader. Deze beveelt, dat zij weggevoerd en verbrand moet worden. Doch nu openbaart zij haar geheim. En Juda erkent: zij is in haar recht. Waarom heb ik haar niet aan mijnen zoon Sjela gegeven? Evenwel — zegt de verhaler — had hij geen verderen omgang met

Digitized by Google

haar. Op den gezetten tijd baart zij twee zonen, Peres en Zerach.

Zietdaar in het kort den gang der geschiedenis. Verreweg de meeste uitleggers houden dit verhaal voor een genealogische sage, verklarende de vereeniging van den stam Juda met eenige kleine Kanaänietische geslachten, Sjoea en Thamar, en hoe daaruit de Judeesche geslachten 'Er, Onan, Sjela, Peres en Zerach ontstaan waren. De figuur van Thamar is levendig geschilderd, de teekening van Juda is mat. Hoogstwaarschijnlijk is dit het gevolg van een apologetische tendentie, die den stamvader zooveel mogelijk sparen wilde. De profeet Hozea schijnt het verhaal nog meer onbesnoeid gekend te hebben. En het verhaal, zooals wij het thans hebben, wijst daar eigenlijk ook nog op. Immers, Thamar schijnt het levensgedrag van haar schoonvader te kennen en wel te weten, dat zij slechts haar weduwekleed heeft af te leggen en aan den weg als hierodule te gaan zitten, om haar doel te bereiken. Doch Hozea weet nog iets ergers van hem, als hij zegt: „Juda heeft omgang met kedesjim (d. z. mannelijke prostitué's) [1]).

Er zou nog veel interessants omtrent het plaatsvervangend en zwagerhuwelijk naar aanleiding van dit caput kunnen gezegd worden. In het Mozaïsche recht is dit blijkbaar steeds meer beperkt. Oorspronkelijk schijnt de naaste verwant er toe verplicht te zijn geweest, als de weduwe kinderloos was. Deuteronomium (Cap. 25 : 5—10) beperkt het tot den samenwonenden broeder, en als deze weigert, mag de teleurgestelde weduwe ten aanschouwen van de oudsten der stad hem den schoen van den voet trekken, in 't aangezicht spuwen en tot hem zeggen: „Aldus doet men den man, die zijns broeders huis niet wil bouwen! Zijn naam zal dan in Israël luiden: het huis des ontschoeiden." Maar hiermede moet de zaak volgens den wetgever dan ook uit zijn [2]).

---

1) Hozea 12 : 1, verg. de Leidsche vertaling.

2) De Prieterwet laat er zich niet over uit, tenzij zij in Lev. 18 : 16 de zaak geheel als bloedschande verbiedt. Maar de wetgever kan daar 't oog hebben op overspel. Beslist verbiedt hij wat Juda in Gen. 38 goedkeurt, in vs. 15,

Digitized by Google

Nu leert ons Gen. 38, dat vóór de invoering der wet van Deuteronomium zelfs de schoonvader verplicht kon worden voor de nakomelingschap van zijn zoon te zorgen. En het boek Ruth, dat zeker na-Deuteronomisch is, leert, dat de ruimere opvatting de heerschende gebleven is. Overoud behoeft Gen. 38 dus om deze reden niet te zijn. Toch is het dat wel, om de onbeschroomde wijze, waarop over de kedesja gesproken wordt. Het profetisch stempel staat niet op 't verhaal. Het moet dus tot een kring van volksverhalen behooren, ouder dan de oudste opteekening door den Jahvist.

Doch nu meenen sommigen, dat vs. 24 ook een argument is voor den zeer hoogen ouderdom. Juda beveelt, dat zijn schoondochter *verbrand* moet worden, terwijl de Mozaïsche wet slechts *steeniging* eischte. Alleen in twee gevallen wordt daarin de vuurdood geëischt: wanneer een man moeder en dochter te gelijk gehuwd heeft, dan is dit zulk een schanddaad, dat de man met de beide vrouwen verbrand moet worden. (Lev. 20 : 14). En verder wordt voor priesterdochters in geval van ontucht in Lev. 21 : 9 de dood door verbranding geëischt. Maar voor alle andere vrouwelijke ontuchtigen eischt Deut. 22 : 23 v. (verg. Ezech. 16 : 40) den dood door steeniging. Trouwens smadelijk genoeg: de vrouw wordt tegenover haar boeleerder naakt uitgekleed (Ez. 16 : 37, 38, verg. Hoz. 2 : 5, 12), de geheele gemeente is er bij met haar smaad en spot (Ez. 16 : 38 vv.). Doch in elk geval, er is verschil: volgens Gen. 38 : 24 is de straf, die op het misdrijf van Thamar staat, de vuurdood, volgens de wet van Mozes, Deut. 22 : 23 v., de steeniging.

En dus in Gen. 38 daarom vóór-Mozaïsch? Maar wie zoo concludeert gaat reeds van te voren uit van de hypothese, dat Mozes Deut. 22 : 23 vv. heeft neêrgeschreven. Quod est demonstrandum! Daarbij komt nog iets. Art. 110 Cod. Hamm., waarop men zich beroept, is eigenlijk hier niet van toepassing. Ja, het spreekt ook van den vuurdood. Doch niet van een weduwe, die hoererij pleegt, maar van een gewijde, die een herberg opent of daarin gaat om te drinken en — zoo wordt blijkbaar ondersteld — zich daar aan de mannen prijs te geven.

Digitized by Google

Maar Thamar is geen kedesja, zij geeft er zich slechts voor uit. En het verhaal doet onderstellen, dat de hierodule zich aan den weg placht te stellen om mannen te lokken. Dus daarin lag geen wetsovertreding. De parallel gaat dus niet op.

Waarschijnlijk is de gang der geschiedenis van deze strafbepaling de volgende geweest. Overspel, echtbreuk en andere onzedelijkheid der vrouw werd zeer streng gestraft. En volgens Hammoerabi èn volgens de Mozaïsche wet, ja tot op den huidigen dag wordt die zonde het zwakkere geslacht veel meer aangerekend dan het mannelijke. Men ruimde zulke ongelukkigen uit den weg door het vuur, of door ze te verdrinken, of door ze dood te steenigen. In 't eene heiligdom gaf men de voorkeur aan de eene, in het andere aan de andere wijze van straffen. De vuurdood werd zeker vooral in verband met de voorstellingen omtrent het leven na den dood, de ergste geacht. Van daar, dat bij verzachting der zeden deze meer en meer verdwijnt en door steenigen vervangen wordt. Alleen blijft hij voor een zeer ergerlijk geval, wanneer een man moeder en dochter te gelijk gehuwd heeft en voor het geval, dat de dochter van een priester, tot hoogere reinheid geroepen, zich komt te ontgaan.

Onze conclusie is dus: Gen. 38, dat om andere redenen reeds zeer oud blijkt te zijn, is ook om vs. 24 vóór-Deuteronomisch. Dit resultaat is pover, omdat reeds op andere gronden vaststaat, dat het zelfs vóór-profetisch is. Doch dat Juda daar geacht wordt te handelen volgens de wet van Hammoerabi is onbewezen.

Een vrij ingewikkelde zaak blijft nog 't laatst ter bespreking over. Het betreft de geldzaken der vrouw in 't huwelijk. Deze zijn bij Hammoerabi zeer zorgvuldig geregeld, en wij zien er uit, dat de vrouw niet zoo geheel als koopwaar beschouwd werd, als men oppervlakkig beschouwd al licht zou meenen.

Nu wordt ons vrij uitvoerig geschilderd in Gen. 24, hoe Rebekka Izaäk ter vrouw werd; en in Gen. 31 laten Jakob's

Digitized by Google

vrouwen zich over haar finantiëele belangen vrij duidelijk uit. Laat ons zien, of op dit punt de patriarchale familie onder het recht van Hammoerabi voorgesteld wordt te leven, in afwijking van het Mozaïsche.

Dat de vader een bruid voor zijn zoon zoekt en Abraham dus zijn vertrouwden dienstknecht Eliëzer uitzendt naar zijn verwanten (Gen. 24 : 4), zal toch wel niets bijzonders zijn, al onderstelt Art. 155 Cod. Hamm. deze wijze van doen evenzeer. Nog heden is het aandeel der ouders in 't sluiten van huwelijken hunner kinderen in echt-Joodsche familiën zeer groot. Dat de *mohar*, d. i. de prijs, waarvoor de vrouw eigenlijk gekocht wordt, den vader der bruid toekomt, Gen. 31 : 15 en Art. 159 Cod. Hamm. [1]), levert ook niets op, daar deze zelfde onderstelling ook in de Mozaïsche wet wordt aangetroffen.

Maar men kan meenen, dat de geschenken, welke Rebekka uit het ouderlijke huis medeneemt, kameelen en dienstmaagden, toch speciaal naar de Babylonische wet heenwijzen, omdat de Mozaïsche wet daarvan zwijgt. Ook leert Gen. 31 : 16 in overeenstemming met Hammoerabi's artikelen 162, 167, 171, dat het door de vrouwen ten huwelijk meegebrachte aan vrouwen en kinderen behoort. Een dergelijke stringente bepaling kent het recht van Mozes niet.

Wat het laatste betreft, geloof ik, dat men in het zoeken van parallelen ook hier te ver gaat. In vs. 15 zeggen Jakob's vrouwen: „Zijn wij niet door hem [n.l. door Laban] als vreemden beschouwd? Hij heeft ons immers verkocht en zelfs geleefd van wat wij opgebracht hebben?" Hieruit blijkt wel, dat volgens den verhaler een fatsoenlijk vader den den bruidsprijs niet voor zich zelf hield, maar aan zijn dochter als uitzet meêgaf. Doch deze vriendelijke gewoonte wijkt niet alleen van 't Israëlietische maar evenzeer van het Babylonische *geschreven* recht af. Als de vader den mohar behouden wilde, stond dit hem zoowel in Babel, als in Israël

1) In t Babylonisch heet de mohar *tirhatu*.

Digitized by Google

vrij. En nu verklaren Lea en Rachel in vs. 16; „Al de rijkdom, dien God onzen vader ontnomen heeft, behoort ons en onzen zonen." D. w. z. door den wonderlijken aanwas van gespikkeld en geplekt vee, waardoor Jakob's rijkdom zoo was toegenomen, heeft God zelf ons toegekend en geschonken wat onze vader, als hij minder zelfzuchtig geweest ware, ons gegeven zou hebben.

Het eerstgenoemde geval eischt eene nadere toelichting. Alleen met de bepalingen der *geschreven* wet voor zich zou men kunnen meenen, dat bij een huwelijk de bruidegom of diens vader den *mohar* betaalt en daarvoor de bruid krijgt zonder meer. Doch Gen. 31 vs. 16 leerde ons reeds, dat het gebruik vaak veel milder en vriendelijker pleegde te zijn. En dat schijnt ook nog in een ander opzicht zoo geweest te zijn. Wat Gen. 24:57 vv. vermeldt behoeft geen afwijking van 't Mozaïsche recht te zijn, die op een leven onder het recht van Babel wijst. Volgens Art. 171 Cod. Hamm. kan een gehuwde vrouw tweeërlei goed bezitten: wat zij ten huwelijk heeft meêgebracht (*sjeriqtu*) en wat zij van haren man gekregen heeft (*nudunu*). Dit laatste woord komt hoogstwaarschijnlijk ook in ons Oude Testament voor, n.l. in Ezech. 16:33. De Leidsche vertaling zet daar *nedanim* over door *geschenken*. Nu is Babylonisch *nadánu* geheel gelijk aan het Hebreeuwsche *nathan* (geven). Doch Fried. Delitzsch heeft reeds in 1884 dit woord beter verklaard als *nudunu* in de specifieke beteekenis door ons reeds genoemd [1]). En dan wordt de zin van Ezech. 16:33 ook veel treffender: „aan elke hoer *geeft* men geschenken; maar gij gaaft zelve uwe *nudunu* [d. i. het huwelijksgoed van uw man, d. i. Jahve, gekregen] aan uw boeleerders en boodt hun geschenken aan, opdat zij van alle kanten tot u zouden komen in uwe hoererijen."

Nu kan men onderstellen, dat de profeet Ezechiël, in Babel

---

1) *Specimen Glossarii Ezechielico-Babylonici*, p. XIV der editie-Baer van *Ezechiël*, Lipsiae 1884, Tauchnitz. — Tegenwoordig noemen de Joden *nedan* de huwelijksgift, die een vader zijn dochter meêgeeft.

Digitized by Google

levende, Babylonische toestanden voor oogen heeft. Dit is mogelijk. Maar het verwijt is gericht tot het vóór-exielische Israël, en daarvan zou het verwijt in dien vorm toch niet hebben kunnen gelden, als de gehuwde vrouwen vóór de Ballingschap geen *nudunu* gehad hadden. Het wil mij voorkomen, dat uit deze plaats blijkt, dat in Israël de gehuwde vrouw ook iets bezitten kon, als de man het haar schonk. Evenwel, de wet regelde de zaak niet, ten minste, wij vinden er geen bepaling over in de Thora.

Ik ga verder. Ik geloof ook, dat de *mohar* meestal aan de dochter werd meêgegeven, en dat deze met andere geschenken van een liefhebbend vader de *sjeriqtu* uitmaakte, ook van de gehuwde Israëlietische vrouw. Ik heb elders uiteen gezet, hoe alleen bij een dergelijke onderstelling de moeielijke plaats uit Ps. 16 vs. 3 wordt opgehelderd. Doch dit te herhalen zou ons te verre van ons eigenlijk onderwerp afvoeren [1]).

Wij maken onze conclusie op: Ofschoon het in Gen. 24 : 57 vv. en 31 : 16 medegedeelde nog 't meest den schijn heeft, alsof de patriarchale familiën wel onder het recht van Hammoerabi worden voorgesteld te leven en niet onder het Mozaïsche, blijkt toch bij nadere beschouwing van andere Oud-Testamentische plaatsen, dat deze onderstelling volstrekt niet noodzakelijk is.

Eindelijk behoef ik niet veel woorden te verspillen aan nog enkele onderstelde parallelen, die ik niet genoemd heb. Zoo verklaart Jakob tegenover Laban, dat degene, bij wien hij de door hem vermiste godenbeelden zal vinden, sterven moet. (Gen. 31 : 32). Men verwijst ons naar Art. 6 Cod. Hamm., waar diefstal uit den tempel of 't paleis met den

---

1) *De eerste vier verzen van den Zestienden Psalm* in den *Feestbundel* aan Prof. de Goeje, 1891. Zie voorts *Theol. Tijdschr.* 1893, bl. 610 vv, hetgeen men eenigszins wijsige naar het hierboven medegedeelde.

Digitized by Google

dood gestraft wordt. Aldaar ook dezelfde straf voor heling van zulk gestolen goed [1]). Hier geldt hetzelfde wat we bij Jozef's broeders opmerkten: Jakob wist niet, dat Rachel ze verborgen had, en daarom spreekt hij zoo bout. De verhaler zelf voegt er deze opmerking bij. Voorts geldt hier evenzeer wat wij in de geschiedenis van Jozef's broeders opmerkten.

Ook Gen. 27 : 37 en Art. 165 Cod. Hamm. maakt men ten onrechte tot parallelen [2]). Immers, in de geschiedenis van Jakob en Ezau is sprake van 't eerstgeboorterecht, dat Jakob zich door list weet te verwerven. Het aangehaalde artikel uit de wet van Babel heeft het over extra-geschenken van den vader aan een zoon, dien hij boven anderen liefheeft. En Jakob is wel Rebekka's, maar niet Izaäk's lieveling.

Ten slotte. Jakob huwt met Lea en komt bij zijn schoonvader inwonen. Misschien nog een reste van matriarchaat (Gen. 29 : 30). Men wijst ons op Art. 130 Cod. Hamm. Dit bedreigt met doodstraf den man, die een gehuwde vrouw verkracht, welke nog bij haren vader tehuis is. De vrouw wordt niet gestraft. Doch deze laatste bepaling doet zien, dat wij hier iets geheel anders hebben. Blijkbaar ziet dit op een geval van kinderhuwelijk. Het meisje is uitgehuwelijkt, maar nog niet aan den man overgegeven. Daarom is zij, als onmondig, ook niet strafbaar.

Wij eindigen dus, gelijk we begonnen zijn, met parallelen, die eigenlijk niet in aanmerking kunnen komen. En de overigen? Ik laat gerust het oordeel over aan ieder, die eenigszins grondig de vergelijking tusschen de aartsvaders-verhalen en Mozes' wet wil instellen. Omdat niet alles in die oude geschiedenissen precies strookt met de *geschreven* Mozaïsche wet, is het te begrijpen, dat men aan het leven onder een andere wet aanstonds denkt. Vooral apologetische neigingen versterken dien indruk. Ik erken gaarne, dat ook bij mij die indruk, hoewel veel minder absoluut dan bij den auteur van *Evolutie of Revelatie* en anderen, aanvankelijk

---

1) D. H. Müller, *o. c.*, *S.* 79.
2) D. H. Müller, *o. c.*, *S.* 135 *f.*

Digitized by Google

aanwezig was. Doch nader onderzoek en scherper toezien hebben het onhoudbare er van doen blijken. Als wij niet aanstonds concludeeren, maar rustig onderzoeken; als wij door geen apriorisme ons laten leiden, maar het getuigenis der Oud Testamentische Schrift zelf stellen boven onze theorieën over haar en haar ontstaan, dan zullen wij verplicht zijn te erkennen, dat de aartsvaders ons niet worden voorgesteld geleefd te hebben onder een recht als dat van Hammoerabi. De kritische onderstellingen zijn geboren uit een nauwlettende exegese des Ouden Testaments. Het staat voor ons vast, dat een nauwkeurige uitlegging der patriarchenverhalen die onderstellingen nog altijd noodig heeft. En ik meen thans te hebben aangetoond, dat de vondst van Hammoerabi's wet de meest gangbare hypothesen in de scholen der geleerden omtrent den ouderdom der aartsvadersgeschiedenissen in 't minst niet heeft aan 't wankelen gebracht [1]).

---

1) Zie hetzelfde aangetoond wat de wetten in den Pentateuch betreft in het *Tijdschr. voor Strafrecht*, deel XVI, 1904, *bl.* 98 vv.

Groningen, 5 *Jan.* 1904. G. WILDEBOER.

Digitized by Google

Over de mechanische en teleologische Natuurbeschouwing.

De Theologie moet gelijken tred houden met den gang der wetenschap in het algemeen; anders blijft ze achter op den weg, dien het algemeen menschelijk denken uit innerlijken drang moet afleggen. Zoo ooit, dan klemt deze eisch voor onzen tijd. Daarom is ieder, die meent iets te kunnen bijbrengen om onder Theologen belangstelling te wekken voor den stand der huidige wetenschap, geroepen het zijne te doen. Vandaar mijn meening, dat een onderwerp als waarmede tegenwoordig artikel zich bezig houdt, vóóral in de „Theologische Studiën" op zijn plaats is. De tijd raakt voorbij, dat we ons van de problemen, die in physiologie, psychologie en philosophie aan de orde zijn, kunnen afmaken met te spreken van „het natuurlijke verstand", „strijd tusschen geloof en wetenschap" en wat niet al. Aan feit en logica heeft ieder mensch, hij heete geloovig of ongeloovig, zich te onderwerpen, wil hij zichzelf en anderen niet op een dwaalspoor brengen [1]). Ook kan er geen strijd tusschen geloof en wetenschap bestaan, want beide zijn uit God. Op zichzelf zou het een artikel vereischen, dit te bevestigen. Nu ter zake. —

Ongetwijfeld bestaat er onder de menschen, geleerd of ongeleerd, tweeërlei geestesaanleg: een aanleg, die bij voor-

1) Vgl. mijn artikel over „de Theologie en hare plaats in het kader der wetenschappen" in de „Theol. Studiën" van 1903 bldz. 428,9.

Digitized by Google

keur *synthetisch* en een, die bij voorkeur *analytisch* te werk gaat. De waarnemende mensch kan zich n.l. tegenover het object zijner waarneming op tweeërlei wijze stellen òf *schouwend* òf *ontledend*. De *schouwende* mensch neemt dat object zooals het als *levend geheel* zich aan hem voordoet, de *ontledende* mensch is daarmede niet tevreden, maar wil het *analyseeren*, in zijn samenstellende deelen uiteen leggen. Nu kan ieder van deze beiden een element van waarheid in zijn opvatting aanwijzen; maar ze hebben ieder slechts een *stuk* van de waarheid. Dat de mensch met zijn ontledend verstand *eenzijdig* is, blijkt terstond, indien we bedenken, hoe volkomen ontleding zich slechts laat toepassen op het *lijk*, nooit op een levend lichaam. Blijkt voorts hieruit, dat ook de chemie, wanneer ze een stof in zijne elementen analyseert, nemen we het *water* in H_2 en O, iets anders overhouden zal dan water, dat slechts bestaat in de *samenvoeging* van H_2 en O. Daarom laat *Goethe* in zijn „Faust" Mephistofeles zeggen:

„Wer will was Lebendigs erkennen und beschreiben, Sucht erst den Geist herauszutreiben, Dann hat er die Teile in seiner Hand, Fehlt, leider! nur das geistige Band. *Encheiresin naturae* nennt's die Chemie, Spottet ihrer selbst, und weiss nicht wie."

Wij komen dan ook met ons ontledend verstand als straf voor onze eenzijdigheid ten slotte voor allerlei raadselen te staan. Dit is reeds in de oudheid gebleken, toen *Zeno*, de Eleaat, trachtte aan te toonen, hoe het onmogelijk is, dat de snelvoetige Achilles een schildpad inhalen zou. Immers, van den afstand, die Achilles van de schildpad scheidt en dien hij heeft af te leggen, kunnen we de helft nemen, van die helft weer de helft en zoo voort tot in het oneindige. Achilles moet dus een *oneindig* aantal halve afstanden afleggen, voordat hij de schildpad zal inhalen, en kan daar *nooit* klaar mee komen. De fout van deze redeneering nu schuilt juist daarin, dat er hier alleen met de oneindige *deelbaarheid* van den afstand, dus de *veelheid*, gerekend wordt en niet tevens met de *eenheid* van denzelfden afstand

Digitized by Google

als geheel, die even wezenlijk is als de veelheid. Geen wonder dus, dat we in deze voor een onoplosbaar probleem kwamen te staan: n.l. hoe het mogelijk is, dat Achilles de schildpad, die hij niet inhalen kan, tòch inhaalt. Zoo wreekt zich de eenzijdigheid, die alleen met de *veelheid*, het *discretum*, niet tevens met de *eenheid*, het *continuum*, rekent.

Uit den aard der zaak moet dan ook het *ontledend* verstand consekwenter wijze als het *eenig-wezenlijke* van het wereldgeheel de hypothetische *atomen*, de laatste niet meer deelbare elementen, die het wereldgeheel samenstellen, proclameeren. Alle *samenbinding* dier atomen tot een *eenheid* (hetzij tot moleculen, hetzij tot cellen, hetzij tot organismen) is voor dat ontledend verstand van geen wezenlijke beteekenis. Is het wonder, dat de atomist er zoo toe komt om al het samenbindende, de samengestelde eenheid, het continuum voor absoluut toevallig te verklaren? En dat hebben reeds atomisten in de oudheid gedaan met hun hypothese van „een regen van atomen", welke atomen door *toevallige* afwijkingen van hun banen tot vereeniging kwamen, waaraan het wereldgeheel zijn ontstaan te danken zou hebben. De moderne natuurwetenschap, voor zoover ze een eenzijdig mechanische natuurbeschouwing huldigt, kan zich aan deze dwaasheid der ouden zacht spiegelen.

Vraagt ge nu voorts aan zoo'n man van het ontledend verstand, hoe hij zich die atomen, het eenig wezenlijke van het wereldgeheel, voorstelt: òf als ondeelbare *stofpartikels*, òf als *krachtspunten* òf als *energie*, dan kan het u overkomen, dat hij u verwonderd aanziet, want zulk een vraag had hij in zijn oppervlakkigheid niet verwacht. En deze vraag zal hem dan ook moeten brengen òf tot „das bekannte Verfahren des Vogels Strauss" òf tot de ontdekking, dat er achter het wereldgeheel toch nog wel wat meer steekt dan hij bij zijn vlak empirisme eerst vermoeden kon. En dat *meer* is dan o. a. ook de oorzaak van den tweeërlei aanleg in den menschelijken geest, waarover wij in den aanvang spraken. Ja, de *dichter*, die de *eenheid*, de levende eenheid, liefheeft, die in den *vorm*, den levenden vorm zich ver-

Digitized by Google

lustigt, heeft evenzeer recht als de man van het ontledende, koude en kritische verstand met zijn veelheid. En de *wijsgeer* zegt tot den dichter: „uw lust aan de eenheid komt daar vandaan, dat die eenheid een even wezenlijk element van het wereldgeheel is als de *veelheid*. Laat u dus door den atomist niet van de wijs brengen maar tracht óók van hem te leeren, opdat ge niet evenals hij in eenzijdigheid, onredelijke eenzijdigheid vervalt." —

Dit ter inleiding.

We zouden handelen over de mechanische en teleologische natuurbeschouwing en moeten beginnen met het te betreuren, dat na de periode van groote denkers sinds *Kant* het bespreken van zulk een onderwerp nog noodig blijkt. Onze tijd is als een overwerkte, die in houthakken herstel van krachten zoekt. Op de hooge spanning toch, die het Westersch-Europeesch denken in genoemde periode bereikte, volgde ontspanning en afmatting en zoo is het gekomen, dat de mannen van wetenschap heil gingen zoeken in de werkplaats van het vlakke empirisme en nog voornaam doen bovendien tegenover al wat maar naar speculatief denken gelijkt. En toch die heroën op wijsgeerig gebied hebben de gedachte van ontwikkeling, van evolutie veel dieper gegrepen dan *Darwin*, de Engelschman, in zijn selectie-theorie vermocht. Hoort evenwel de boute woorden van *Haeckel:* „.... die Lehre von der „natürlichen Zuchtwahl durch den Kampf um's Dasein" ist nichts Geringeres, als die endgültige Beantwortung des grossen Problems: „Wie können zweckmässig eingerichtete Formen der Organisation ohne Hülfe einer zweckmässig wirkenden Ursache entstehen? Wie kann ein planvolles Gebäude sich selbst aufbauen ohne Bauplan ohne Baumeister?" Eine Frage, welche selbst unser grösster kritischer Philosoph, Kant noch vor hundert Jahren für unlösbar erklärt hatte [1])".

We spraken van *Darwin,* den „Engelschman". En dit deden

---

1) „Die Naturanschauung von *Darwin, Goethe* und *Lamarck*", 1882, S. 10.

Digitized by Google

we met opzet. Want merkwaardig is, hoe ook op wetenschappelijk gebied de nationaliteit zich niet verloochent. De *Engelsche* geest blijkt ook *hier* weer *practisch-empirisch*, de *Fransche* geest *mathematisch*, de *Duitsche* geest *metaphysisch*. Het is van het grootste belang, juist voor ons onderwerp, om dit even in de geschiedenis der nieuwe wijsbegeerte na te gaan.

De Franschman *Descartes* opent de periode der nieuwe wijsbegeerte en verklaart de *mechanisch-mathematische* natuurbeschouwing voor de eenig-betrouwbare. Geen wonder, dat *Spinoza*, die zich onmiddellijk bij Descartes aansloot, alle *teleologie* uit die natuurverklaring bannen wilde. Daartegenover vat *Leibniz*, de *Duitscher*, het probleem dieper aan en herstelt de *teleologische* opvatting der ouden en scholastieken weer in eere.

De empirist *Locke*, de *Engelschman*, kwam bij zijn heldere maar juist daardoor min of meer oppervlakkige (aan de oppervlakte is alles zoo helder!) beschouwingen tot de loochening der *aangeboren ideeën*, de ideae innatae, die *Descartes* nog niet verwierp, en gaf in zijn stelling „nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu" wederom aan *Leibniz* de gelegenheid om van zijn diepere opvattingen blijk te geven door zijn aanvulling van die stelling met de woorden „nisi ipse intellectus". Dit verschil tusschen Locke en Leibniz vindt zijn oorsprong hierin, dat Locke de algemeene begrippen als *abstracties* van het bijzondere beschouwde. Een opvatting, die aan de *nominalisten* doet denken. Leibniz daarentegen achtte het bijzondere *gedragen* door het algemeene.

Hume, wederom uitdrukking gevende aan den *Engelschen* geest, heeft de wet der *causaliteit* empirisch veelzijdiger toegelicht dan Kant. Maar, terwijl Hume daarbij blijft staan en ons vertrouwen in die wet uit *gewoonte* verklaart gaat *Kant*, de *Duitscher*, principieeler te werk en onderscheidt fundamenteel onze kennis *a priori* van die *a posteriori*.

En toen is hij gekomen die tijd van de heroën der speculatie. Ze zijn opgestaan die machtige *Duitsche* denkers,

Digitized by Google

voor onzen tijdgeest *te* machtig en daarom voor dien geest als redeneerende zonder vasten grond onder de voeten. Maar, voor ieder, die kennis wil nemen van hunne werken, zal blijken, dat ze waarlijk niet „in's Blaue hinein" hebben gefilosofeerd maar wel degelijk telkens weer de *empirie* als vasten grondslag van hun systeem aanvaard.

Inzinking, we herhalen het, volgde op deze periode van redelijke wetenschap. Geen wonder, dat in zúlk een tijd de *empirische Engelsche* geest wederom de hegemonie van het westersch-Europeesch denken nam en men in *Darwin* den denker bij uitnemendheid eeren ging. In *Haeckel* echter kwam de *Duitsche* geest weer aan het woord. Maar niet ten volle. Ook hij bleef steken in de eenzijdig *mechanische* natuurverklaring en bande de teleologie uit zijn systeem. In *Von Hartmann* echter is de wijsgeer opgestaan, die waarlijk speculatief denkende, alle zijden van het wereldprobleem weer tot haar recht deed komen en niet staan bleef bij een mechanisch-empiristische schijnwetenschap. Hij gaf wederom „Speculative Resultate nach inductiv-naturwissenschaftlicher Methode" [1]). Nu kan men (als schrijver dezes zelf) op vele punten en zelfs principieel met Von Hartmann verschillen, maar toch, het is mijn vaste overtuiging, dat de bestudeering van zijn werken onzen tijdgeest „vertiefen" kan. Daarom wenschen wij in het volgende een uittreksel te geven van zijn meesterlijk geschreven geschrift over het Darwinisme, waarin èn aan de *mechanische* èn aan de *teleologische* natuurbeschouwing plaats wordt gegund.

Het is uit het voorgaande gebleken, dat een mechanisch-empiristische wetenschap zich slechts bij de min of meer oppervlakkige Engelsch-Fransche ontwikkeling van het wetenschappelijk denken der laatste eeuwen kan aansluiten. De *teleologische* opvatting vereischt speculatieve denkkracht

---

1) «Wir erheben uns denkend über die Empirie, aber nur durch Ausgehen von ihr und vermittelst der induktiven Methode, nicht durch ein besonderes Organ, das unabhängig von ihr funktionirte" («Dorners Religionsphilosophie" in «Preussische Jahrbücher" 1903, S. 216).

Digitized by Google

en vond dus bij den metaphysischen Duitschen geest haar waardeering. —

Onder de *mechanische* natuurverklaring verstaan wij zulk eene, die niet rekent met een bewuste of onbewuste doelstellende en dus logische kracht in de natuur maar slechts met het in wezen *toevallig* samentreffen van de mogelijkheden, die noodig waren om het wereldgeheel op te bouwen. Deze opvatting berust ten slotte op het uitwendig beginsel van *druk en stoot*, niet op het inwendig beginsel van *ideëele drijfkracht*. Zoodra men een *logisch* ordenend (dus niet toevallig) principe bij zijn natuurbeschouwing huldigen gaat, komt men van zelf tot de waardeering van de *teleologie* als noodzakelijk element voor een alomvattende „Weltanschauung".

Een van de bekende bezwaren, die de voorstanders der mechanische natuurverklaring tegen de teleologische inbrengen, luidt aldus: „het begrip *doel* is een begrip, dat aan het menschelijk bewustzijn is ontleend, dat dus alleen *subjectieve* beteekenis heeft en ge hebt niet het recht, dit begrip op de natuur, de *objectieve* wereld, over te dragen". „Maar", antwoorden wij, „het begrip *causaliteit*, dat gij mechanici volstrekt niet allen verwerpt, is evenzeer aan het menschelijk bewustzijn ontleend en kan door u dus evenmin op de natuur overgebracht worden, tenzij ook gij „anthropocentisch" wilt redeneeren". De mechanici zijn daarom inconsekwent, tenzij ze niet alleen de doelstelling maar tevens de causaliteit in de objectieve natuur loochenen. Het loochenen van de causaliteit staat echter gelijk met het opgeven van alle hoop op een betrouwbaar-wetenschappelijke wereldverklaring. *Von Hartmann* merkt in deze terecht op: „Nur wer den logischen Charakter der Causalität, d. h. ihre Nothwendigkeit und Gesetzmässigkeit leugnet, kann zugleich ihren teleologischen Charakter bestreiten; ein solcher darf aber auch nicht mehr von Causalität und Mechanismus, sondern bloss noch von Facticität reden und muss alles wissenschaftliche Erklären als widersinnige Bemühung aufgeben. Wer den causalen Mechanismus als gesetzmässigen und nothwendigen aufrecht erhalten will und trotzdem die Teleologie bestreitet,

Digitized by Google

der versteht sich selbst und den Sinn der gebrauchten Worte nicht" [1]).

Maar er is meer. De mechanici spreken van het overbrengen van een *subjectief* verschijnsel op de *objectieve* natuur. Ieder, die eenigszins nadenkt, gevoelt, dat ze met deze eenvoudige bewering reeds terstond het terrein der *empirie* verlaten en overgaan op het gebied der *theorie van de kennis*. Het is dan ook een waan van onzen oppervlakkigen tijdgeest, dat het den mensch mogelijk zou zijn, zich uitsluitend aan de verschijnselen en hun samenhang te houden zonder daarbij tevens *implicite* een kennis-theoretisch en metaphysisch standpunt in te nemen. Reeds het begrip „atoom" is van metaphysischen aard en zou dan de opvatting, die men aangaande het samenkomen der atomen en den verderen opbouw van het wereldgeheel huldigt, buiten de metaphysica kunnen omgaan? Zou zoo ook de vraag aangaande het overbrengen van een *subjectief* verschijnsel op de *objectieve* natuur buiten de theorie der kennis en de wijsbegeerte om te beantwoorden zijn? Het kan onze bedoeling niet wezen, op deze punten verder in te gaan. We wilden slechts doen gevoelen, hoe de bewering, dat we ons aan de verschijnselen zonder meer moeten houden, reeds bedektelijk een metaphysisch probleem inhoudt.

Daarom is ook de kwestie „Mechanismus oder Teleologie?" niet zoo eenvoudig als de mechanici meenen. Onder de groote denkers is er bijna geen, die niet begrepen heeft, dat èn de mechanische èn de teleologische opvatting beide gelijkelijk recht hebben. „Hätten unsere Naturforscher etwas mehr philosophische Bildung, so würden sie wissen, dass die ganze deutsche Speculation van Leibniz und Kant bis zur Gegenwart eine von der mechanischen Causalität losgerissene Teleologie ebenso entschieden verurtheilt wie eine von der Teleologie losgerissene mechanistische Weltanschauung..." [2]).

Wat is nu het leidend beginsel van de moderne eenzijdig-

---

1) „Ph. des Unbewussten", 10e Aufl., III, S. 470.
2) Ibidem S. 456.

Digitized by Google

mechanische natuurverklaring? We kunnen dat beginsel met een enkel woord aangeven: „de selectie-theorie" van *Darwin*. Het hier boven door ons aangehaalde woord van *Haeckel* spreekt dat beginsel onomwonden uit. Hoe staat het echter met de geloofsbrieven van dit beginsel? Daaromtrent geeft ons *Von Hartmann* in zijn geschrift „Wahrheit und Irrthum im Darwinismus"[1]) volledige inlichting. Hoofddoel van ons artikel is dan ook om dit onder ons te weinig bekende geschrift onder uw aandacht te brengen en we laten daartoe (in de hoop, dat menigeen daardoor tot lezing van het oorspronkelijke komen zal) de hoofdgedachten, in dit werk vervat, volgen. —

Reeds bij de eerste uitgave van zijn „Philosophie des Unbewussten" had v. H. de *descendentie-theorie* als integreerend deel in zijn systeem opgenomen maar de theorieën der *natuurlijke en geslachtelijke teeltkeus* „als überschätzte Erklärungsprincipien von eingeschränktem Geltungsbereich" aangewezen. Zijn gewichtigste bezwaar tegen de laatsten ontleende v. H. aan den botanicus *Nägeli*, die beweerde, dat de natuurlijke teeltkeus geen vat had op *morphologische structuurverhoudingen* (*vorm*-veranderingen) maar slechts op de aanpassing van morphologisch reeds gegeven organen tot bepaalde *physiologische* verrichtingen invloed oefenen kon. Nu is het verschil der soorten echter van morphologischen aard, zoodat de selectie-theorie hier te kort moet schieten. *Darwin* zelf heeft dan ook de beteekenis van dit bezwaar erkend en toegegeven, dat hij aan de werking der natuurlijke teeltkeus te veel had toegeschreven. Hij vergat echter de conclusie te trekken, dat daarmede de titel van zijn hoofdwerk: „Het ontstaan der soorten door natuurlijke teeltkeus" verviel. Dit verzuim kwam daaruit voort, dat hij meer nadruk ging leggen op zijn subsidiaire verklarings-beginselen,

---

1) Dit nog geenszins verouderde geschrift verscheen 1874 in „Die Literatur" (Leipzig), werd afzonderlijk uitgegeven in 1875 en ten slotte opgenomen in het derde deel der „Ph. d. U.".

Digitized by Google

die echter ten slotte evenzeer met het selectie-principe in strijd blijken te zijn.

Het wordt dus tijd, dat men ophoudt, het Darwinisme als „ein einheitliches Ganze" te beschouwen en de evidentie der descentie-theorie ten gunste van een complex van theorieën te misbruiken, die alleen deze tendens gemeen hebben „die Summe äusserlicher zufälliger mechanischer Einwirkungen an die Stelle innerer planvoller organischer Entwickelung zu setzen." De *descendentie-theorie als zoodanig* kan evengoed met een mechanische als met een organische, materialistische, pantheïstische of theïstische wereldbeschouwing verbonden worden.

Alle gegronde aanvallen op het Darwinisme richten zich dan ook tegen zijn *mechanische* wereldbeschouwing, die het *selectie-principe* als alleen geldig wil huldigen in plaats van het slechts als een *technisch hulpmiddel* bij het *innerlijk* ontwikkelingsproces op te vatten. We moeten de *descendentie-* en *selectie*-theorie dus wèl van elkander onderscheiden. Alleen de laatste kan bevorderlijk heeten voor de oppervlakkig mechanische zienswijze van onzen tijdgeest. Ten slotte zijn dan ook de verschilpunten, waarop het hier aankomt, niet van natuur-*wetenschappelijken* maar van natuur-*philosofischen* aard en het is geenszins onverschillig, hoe de strijd over deze verschilpunten zal uitvallen. Want er is aan dezen strijd een *practisch* belang verbonden. Immers, in de vraag naar het ontstaan en de ontwikkeling van het organische rijk op aarde heeft zich de oude natuur-philosofische tegenstelling tusschen de *mechanische* en *organische*, de *materialistische* en *idealistische* wereldbeschouwing toegespitst. Daarom gaat het hier om de overwinning van *materialisme* of *idealisme* voor de naaste toekomst, een alternatief, dat de ontwikkeling der solidair verbonden cultuurvolken noodzakelijkerwijs in zeer verschillende banen voeren moet.

Na op de werken der anti-darwinisten *Wigand*, *Nägeli* en *Eimer* gewezen te hebben, sluit v. H. zijn eerste hoofdstuk met de belangrijke opmerking: „Grade solche Beispiele, wie Nägeli und Eimer zeigen, dass der deutsche Geist doch anders

Digitized by Google

geartet ist als der englische und überall da die Gesetzmässigkeit sucht, wo der letztere sich mit dem Spiel des Zufalls begnügt. Wenn auch die deutsche Naturwissenschaft diese Gesetzmässigkeit zunächts als eine *rein* mechanische versteht, so folgt sie damit nur dem Zuge der Zeit; aber schon die mehr und mehr hervortretende Anerkennung, dass die Gesetzmässigkeit nicht eine solche des stofflichen Daseins, sondern eine solche der dynamischen Functionen ist, muss mehr und mehr zu der Einsicht führen, dass sie eben keine rein mechanische Gesetzmässigkeit sein kann, und dass alle Versuche, die organische Gesetzmässigkeit als eine rein mechanische zu begreifen, die wirkliche Erklärung der Vorgänge nur vorbereiten, aber nicht durchführen können." —

Het *tweede* hoofdstuk gaat over „Die ideelle und die genealogische Verwandtschaft der Typen."

De typen uit het dier- en plantenrijk vormen in hun onderlinge verwantschap een samenhangend *natuurlijk systeem*. De leemten in het systeem der tegenwoordige fauna en flora werden door palaeontologische vondsten aangevuld met uitgestorven soorten. De verwantschap der nu levende soorten is natuurlijk slechts in *ruimtelijken* zin uitgebreid, die der palaeontologische *ruimtelijk* èn *tijdelijk*. In het laatste geval is het echter voorbarig om uit het *post hoc* tot een *propter hoc*, d. w. z. uit de *tijdelijke* opeenvolging tot een *causale* opeenvolging te besluiten. Zelfs de ontdekking, dat de embryonale ontwikkeling der *dieren* (bij de planten gaat dit niet door) in *morphologischen* zin vrijwel overeenkomt met de grondtrekken van het natuurlijke systeem, mag op zich zelf nog niet een dwingend bewijs heeten, dat we in den stamboom van het natuurlijke systeem slechts een *reëelen*, *genealogischen* samenhang (d. w. z. een *werkelijke* afstamming) zouden mogen aannemen. Die samenhang kan immers even goed zijn oorzaak vinden in een *ideëele* verwantschap [1]).

---

1) De ideeën, die het natuurproces leiden, vat v. H. op als „tijdlooze, eeuwige mogelijkheden".

Digitized by Google

Want, de typen uit het *minerale* rijk [1]) en die der menschelijke *artefacta* [2]) zijn ook slechts *ideëel* verwant en overigens treffen we in het natuurlijk systeem zelf een *veelzijdige* verwantschap aan in ieder type. De beteekenis van de aan elkander grenzende overgangsvormen mag men voorts evenmin overschatten, want die kunnen evengoed „waaiervormig" uitgespreide werking van een dieper liggende gemeenschappelijke oorzaak zijn als symptomen van een *reëele* afkomst. Zelfs wanneer men a priori van de noodzakelijkheid eener reëele verwantschap overtuigd is, zoo *bewijzen* toch de palaeontologische vondsten van middelvormen (van hoe groote systematische beteekenis ze ook mogen zijn) als zoodanig niets. Ze kunnen zeer goed toegeschreven worden aan *ideëele* verwantschap, hoezeer ze de waarschijnlijkheid van de descendentie in het algemeen grooter maken, wijl daardoor het bezwaar van te groote sprongen in het natuurlijke systeem, die tegen descendentie strijden zouden, verminderd wordt.

Het gewicht van een en ander wordt nog versterkt, wanneer wij bedenken, dat ook op het gebied der *organische* natuur werkelijk verwantschapsbetrekkingen onder de typen voorkomen, die niet op den genetischen overgang van de eenen uit de anderen berusten. Zoo gebeurt het, dat bij leden van het natuurlijke systeem *ideëele* verwantschapsbetrekkingen zijn aan te wijzen, die onmogelijk tot gemeenschappelijke overerving kunnen worden teruggeleid, omdat ze in elk geval later aan beide typen ontwikkeld zijn, dan dat ze tot een gemeenschappelijken, genealogischen wortel

---

1) In dit rijk toch hebben we in de kristallisatie-vormen met typen te doen, die evenzeer als de organische typen een natuurlijk systeem vormen, en toch zal niemand hier aan een *genealogisch* voortkomen van de meer-gecompliceerde uit de meer eenvoudige denken.

2) Al is de Gothische dom uit den Romaanschen en deze weder uit de Basilika ontstaan, toch zal evenmin iemand beweren, dat daarom een bepaald gebouw in Gothischen *stijl* altijd door *verbouwing* uit een Romaansch moet zijn ontstaan. Zeer zeker gaat het ook hier om het voortkomen van het eene type uit het andere maar toch slechts in *ideëelen* zin.

Digitized by Google

zouden kunnen worden teruggeleid. *Darwin* noemt dit „analoge" verwantschap ter onderscheiding van de „werkelijke", dat is de genealogische verwantschap, en beroept zich tot verklaring van gene tevergeefs op de aanpassing aan gelijke levensomstandigheden als toereikende oorzaak.

Men kan dus niet te voorzichtig zijn, wanneer men een *genealogische* verwantschap op speciale, zij het nog zoo karakteristieke typische overeenkomst zou willen gronden. We komen op grond van een en ander tot de conclusie: de *genealogische* stamboom kan uit den aard der zaak de *ideëele* verwantschapsbetrekkingen van het natuurlijke systeem niet uitputten, omdat de laatsten veel rijker, veelzijdiger en ontwikkelder zijn dan de *genealogische* verwantschap, die slechts tot rechtlijnigen, eenvoudigen samenhang beperkt blijft. Geenszins is dus het woord „descendentie" een tooverformule, waarmede alle wetmatige ontwikkeling *van binnen uit* verdrongen en alle wonderen der systematische verwantschap als gevolg uitsluitend van *genetischen* samenhang en *overerving* voldoende verklaard zouden kunnen worden. We zijn dan ook volstrekt niet gerechtigd om uit *ideëele* verwantschap als zoodanig tot *genealogische* te besluiten en kunnen derhalve de hypothese van *descendentie* als een der wijzen, waarop de natuur-ideeën gerealiseerd zouden worden, niet gronden op de systematische verwantschap en hare betrekkingen tot de palaeontologische en embryologische.

De *ware* gronden, die de descendentie-theorie tot een onvermijdelijke hypothese maken zijn te zoeken in de eenvoudige consekwenties, die we gedwongen zijn te trekken uit de onweersprekelijke stellingen: *omne vivum ex ovo* en *omne ovum ex ovario*. Ook de aanhangers van het onmiddellijk ontsaan der soorten door bijzondere scheppingsdaden kunnen volgens v. H. deze schepping in den samenhang van het natuur-geheel niet anders verdedigen dan als schepping van het ei eener zekere soort in den eierstok van een andere (waarschijnlijk nauw verwante) species.

Overigens kan de descendentie-hypothese *alleen* niet alles verklaren: de *ideëele* verwantschap der typen heeft nog andere

Digitized by Google

middelen te harer beschikking om zich te realiseeren dan de *genealogische* verwantschap. En dus sluit de genealogische verwantschap de ideëele niet uit (zooals de Darwinisten gelooven) maar wordt integendeel (als species) door deze (als het genus) ingesloten. —

Het *derde* hoofdstuk gaat over „Die Theorie der heterogenen Zeugung und die Transmutationstheorie."

De *descendentie-theorie* is ruimer dan het *Darwinisme*, dat zich uitsluitend aan de *transmutatie-theorie* [1]) houdt. Hoewel echter de Darwinisten de *transmutatie* als eenig mogelijke hypothese huldigen, ligt een andere theorie veel meer voor de hand en wel *Kölliker's* theorie der „heterogene Zeugung" [2]). Hier vindt zeer zeker ook een *transmutatie* plaats maar als het ware sprongsgewijze en niet als resultaat van een groot aantal kleinst mogelijke veranderingen. Voorts geldt deze plotselinge verandering niet volgroeide individuen maar kan een „kiem-metamorfose" genoemd worden. In deze gestalte als „Typenverwandlung durch Keimmetamorphose" werd de descendentie-theorie in Duitschland reeds vóór Darwin en Kölliker opgesteld door *Heinrich Baumgärtner*.

Op grond van de hypothese der „heterogene Zeugung" is het niet meer mogelijk „die embryonischen Vorgänge" bij het ontstaan van nieuwe soorten uitsluitend uit *mechanische* inwerking van toevallige, uitwendige oorzaken te verklaren maar zijn we genoodzaakt bovendien een *inwendige*, wetmatige (en toch slechts bij wijze van uitzondering intredende) ontwikkeling te supponeeren. Daarom verliest echter de *transmutatie*-theorie, indien ze slechts binnen zekere perken gehouden wordt, nog niet alle recht: zij houdt haar beteekenis als „äussere Vermittelungsweise der ideellen Umwand-

---

1) De afstamming vindt plaats door *langzame* verandering en wel door opeenhooping van kleinst mogelijke veranderingen.

2) Het eerste ei van een nieuwe soort wordt voortgebracht in den eierstok van een verwante soort door omvorming van den embryonalen aanleg in het vroegste stadium, zoodat hier de ouders van een zekere soort een jong eener nieuwe voortb.engen.

Digitized by Google

lung des Typus" en dient als zoodanig de wet der ontwikkeling tot *hulpmiddel*, waardoor die wet mede haar doel verwerkelijkt [1]). Vandaar, dat de „heterogene Zeugung" en de langzaam voortschrijdende transmutatie geen vijandige tegenstellingen zijn. Ze vormen veeleer slechts een *gradueel* verschil. Want de transmutatie, hoe langzaam men zich die ook voorstelle, bestaat toch altijd in kleinst mogelijke afwijkingen, die altijd eindig blijven en nooit *oneindig* klein (in mathematischen zin) kunnen heeten. Ieder van die kleine afwijkingen, we ontkomen er niet aan, blijft altijd een *sprong* en het is nu maar de vraag, of die sprong grooter (heterogene Zeugung) of kleiner (transmutatie) is. *Hoe* groote sprongen de natuur in de „heterogene Zeugung" maken kan, is niet te bepalen en daarom hoede men zich voor de dwaling, overal, waar twee soorten een vrij groote kloof vormen, verloren geraakte tusschen-variëteiten als schakels te veronderstellen. We komen dus tot de slotsom, dat de „heterogene Zeugung" en de *transmutatie* zeer wel naast elkander kunnen plaats vinden in het proces der organische ontwikkeling. De fout van het Darwinisme is slechts deze, dat het in de eerste plaats alle *ideëele* verwantschap tot *genealogische* wil herleiden (zie boven) en nu voorts in de tweede plaats allen genealogischen samenhang alleen uit *transmutatie* wil verklaren.

v. H. gaat nu over tot de „empirische Thatsachen", die in vele gevallen tegen de transmutatie en *voor* de „heterogene Zeugung" schijnen te spreken. Het zou ons te ver voeren, deze alle na te gaan. We verwijzen derhalve, ook voor de verdere belangrijke opmerkingen, waarmede hij dit hoofdstuk besluit, naar het oorspronkelijke. —

Het *vierde* hoofdstuk over „Wigand's Genealogie der Urzellen" laten we rusten, omdat het slechts bevat ein „Sei-

---

1) De naastverwante variëteiten n.l. van twee species vormen de beste brug voor de kiem-metamorfose en, voor het geval ze samenkomen, wordt de „heterogene Zeugung" zelf slechts een schakel in de keten van het langzame transmutatie-proces, dat de middelpunten van beide „Formen-kreise" verbindt.

Digitized by Google

tenblick" op de „Modification, welche Wigang an der Theorie der heterogenen Zeugung anzubringen versucht hat." Alleen merken we op, dat het van belang is om van Wigand's standpunt kennis te nemen. Hij was Irvingiaan, dus Theïst, en heeft in zijn boek „Der Darwinismus und die Naturforschung Newton's und Cuvier's" (1874/77) de afstamming der soorten van elkander bestreden, derhalve *Cuvier's* theorie gehuldigd. Hij keurt het af, dat *Von Hartmann* de *mechanische* opvatting der Darwinisten als hulpmiddel heeft vastgehouden. v. Hartmann zelf noemt Wigand's boek „die wichtigste Quelle der antidarwinischen Kritik" ook voor onzen tijd, hoewel W. zijn doel voorbij streeft. *Driesch* en *Dennert* (zijn leerling), de laatste in zijn „Vom Sterbelager des Darwinismus" (1903), hebben *Wigand's* opvattingen weer aan de orde gebracht [1]). —

Het *vijfde* hoofdstuk handelt over „Die Selectionstheorie." Deze, de theorie van de natuurlijke teeltkeus vormt het centrum van *Darwin's* leer. Hij meent dan ook door haar het ontstaan der soorten en dus de ontwikkeling van het organische rijk langs mechanisch-materialistischen weg te kunnen verklaren. Het Darwinisme is er steeds op uit geweest, verschillende principiën en theorieën dooreen te warren om aldus een zoogenaamd geheel te krijgen, waarvan dan de deelen wederkeerig als elkander aanvullende bewijsstukken te recht of te onrecht worden aangevoerd. Het is, om tot een zuiver inzicht van de Darwinistische beginselen te komen noodig, dit geheel te ontwarren en de deelen, ieder op zichzelf, te onderzoeken. Zoo vormt ook de selectietheorie volstrekt geen afgerond geheel maar representeert wederom verschillende hypothesen en verklarings-principiën. Toch reikt, hieraan zij vooraf herinnerd, de selectie-theorie in zekeren zin verder dan het Darwinisme kan toegeven, omdat het haar slechts als een hulp-hypothese voor de *transmutatie*-theorie beschouwt. Ze geldt n. l. evenzeer voor

1) Vgl. *Von Hartmann* „Die Abstammungslehre seit Darwin" in Ostwald's Annalen der Naturphilosophie (Veit u. Co. Leipzig), II, S. 297 ff.

Digitized by Google

typen, die door „heterogene Zeugung" als die door tranmutatie zouden zijn ontstaan. De natuurlijke teeltkeus is dan ook een mechanisch principe, dat in de natuur overal werkzaam blijkt. Echter, dit principe ontvouwt zich op een terrein, dat niet alleen aan mechanische wetten onderworpen is maar evenzeer aan een levenden, organischen „Gestaltungstrieb", waarin een *ideëel* principe zich verwerkelijkt (zie boven).

Het behoeft na het voorafgaande geen betoog, dat de natuurlijke teeltkeus, voor zoover zij zich dan op den bodem der „heterogene Zeugung" ontvouwt, de werkzaamheid van een inwendige, organische ontwikkelingswet veronderstelt. Maar wel moet worden aangetoond, dat het Darwinisme dwaalt, wanneer het aanneemt, dat dit niet het geval zou zijn op den bodem der langzame transmutatie. Tevens zal blijken, in welke gevallen de natuurlijke teeltkeus werken kan, in welke niet, en in hoeverre dus de draagkracht van dit principe door het Darwinisme overschat is.

Opdat het proces der natuurlijke teeltkeus tot stand kan komen, *moeten* drie factoren en dat wel op eigenaardige wijze samenwerken, n. l. de *strijd om het bestaan*, de *variabiliteit* en de *erfelijkheid*. In den regel echter onderzocht het Darwinisme niet, of aan dezen eisch is voldaan maar acht de selectie-theorie reeds bewezen, waar slechts één factor „de strijd om het bestaan" is aan te wijzen.

V. H. behandelt dan de drie genoemde factoren ieder afzonderlijk.

a. De teeltkeus in den strijd om het bestaan. Ze is in de huishouding der natuur als *technisch hulpmiddel* bij *de realiseering der ideeën* van de grootste beteekenis en wel, waar het er op aan komt, de soorten *zuiver te houden* en te *veredelen*. We moeten deze beide wèl onderscheiden van de *verandering* der typen door natuurlijke teeltkeus. Dit laatste geschiedt, wanneer door verandering der bestaanscondities de species ophoudt volmaakt te zijn en derhalve haar „Anpassungsgleichgewicht" verliest. Vertoonen zich dan onder de veranderingen van het type, door de variabiliteit

Digitized by Google

voortgebracht, zoodanige, die den nieuwen bestaans-condities *beter* dan de vroegere vormen zijn aangepast, dan krijgen zij een voorsprong in den strijd om het bestaan en de vernietiging zal vooral die vroegere vormen treffen. Deze „concurrentie" kan *actief* (gebruiken der gunstige condities) en *passief* (ongunstige omstandigheden afwerend, gunstige afwachtend) zijn. Het toeval (gunstige opname van zaad, behoud bij overstrooming, enz.) bekleedt hier natuurlijk ook een groote plaats.

Nadat v. H. gewezen heeft op de beteekenis van de *correlatie*-wet [1]) als „ein Gesetz übereinstimmender innerer Entwickelung" zoowel voor individuen als wereldgeheel en nadat hij heeft aangetoond, hoe door het Darwinisme aan het beginsel der ***nuttigheid*** een verkeerde beteekenis is toegekend, gaat hij over tot het voornaamste bezwaar tegen de souvereine geldigheid van de teeltkeus in den strijd om het bestaan: ***het onderscheid tusschen physiologische en morphologische karaktertrekken*** (zie boven). Het is n.l. een feit, dat de eersten slechts *nuttig* voor het individu mogen heeten, dat echter door de laatsten beslist wordt, welke plaats het individu in het natuurlijk systeem inneemt. De ons bekende morphologischen hoofdtypen nu blijken onveranderlijk, onverschillig, waar het gaat om aanpassing aan de levensvoorwaarden: „*Jeder* morphologische Typus kann im Wesentlichen *jeder* Combination von Lebensbedingungen durch blosse Anpassung der physiologischen Leistungsfähigkeit seiner morphologischen Glieder und Organe gerecht werden." Zeer zeker, bij de werveldieren beginnen de fijnere morphologische differenties *binnen* het grondtype zich meer afhankelijk (of liever „maassgebend") van (voor) de physiologische verrichtingen te betoonen. Maar het geldt hier dan ook slechts de *fijnere* morphologische differenties; bij de lagere dieren en alle planten treffen we daarentegen een groote indifferen-

1) Volgens deze wet is er een onderlinge verwantschap tusschen de deelen bij verandering van een organisme, een „sympathische Veränderung", te constateeren.

Digitized by Google

tie der morphologische organen voor hun physiologische verrichtingen aan. Hieruit volgt, dat die morphologische karaktertrekken geen *nut* afwerpen voor de verbetering der kansen in den strijd om het bestaan. De veranderingen, die deze kansen verbeteren, zijn bijna altijd van physiologischen aard. De overgang van het eene tot het andere morphologische type kan dus door het selectie-principe niet voldoende worden verklaard. Ook hier worden wij derhalve gedwongen om een *inwendige* ontwikkelingswet aan te nemen, die wet moge dan overigens werken door „heterogene Zeugung" òf door planmatig geleide *transmutatie*.

Vooral echter blijkt de *nuttigheid* als principe van verklaring ontoereikend, wanneer we de organische trappen in den palaeontologischen stamboom nagaan. Deze trappen toch zijn uit een nuttigheidsoogpunt voor het individueele levensdoel allę van dezelfde waarde of onwaarde maar ze hebben wel degelijk beteekenis voor de hoogte, waarop het individu in morphologischen zin staat. *Darwin* heeft dit uit het oog verloren en het utiliteitsbegrip óók op deze organisatie-trappen toegepast. Dit komt daar van daan, dat zijn stelsel een product van zijn land en zijn tijd is. Het vertegenwoordigt het *utilitarisme* in de natuur-philosofie zooals *John Stuart Mill* dit beginsel in de practische philosofie en de leer der kennis voorstond. Onze conclusie moet dus deze zijn, dat, aangezien we met het nuttigheidsbeginsel hier niet verder komen, de mogelijkheid ook is uitgesloten, dat de teeltkeus een medewerkende factor zou zijn bij de stijging der organisatie-hoogte. Een hooger staand organisme doet niet anders dan de gegeven mogelijkheid van een leven in hoogeren vorm zich toe te eigenen en dit is een *teleologisch* feit.

Had *Darwin* consekwent doorgedacht, dan zou hij tot het inzicht zijn gekomen, dat de nuttigheid niet meer dan een ondergeschikt moment bij de teleologische natuurbeschouwing heeten mag en dat wel, omdat zij slechts het gebied der middelen tot bevrediging van de behoeften omvat, die uit de teleologisch reeds vastgestelde individueele doeleinden voortvloeien. Daarom is de strijd om het bestaan in de natuurlijke

Digitized by Google

teeltkeus (als op het nuttigheids-beginsel berustend) slechts een handlanger der *idee*. Deze handlanger moet de lagere diensten bij hare verwerkelijking verrichten en deze lagere diensten bestaan in het houwen en inpassen van de steenen, welken door den bouwmeester hun eigen plaats in het groote bouwwerk werd aangewezen. Daarom is het een groote dwaling, de teeltkeus in den strijd om het bestaan als het toereikend beginsel van verklaring voor de ontwikkeling van het organische rijk uit te geven. Even goed kan een opperman zich den bouwmeester van den Keulschen dom noemen.

Aan den anderen kant kan die teeltkeus niet uitblijven, waar de condities, voor haar werking noodig, gegeven zijn. Maar ze treedt bij de ontwikkeling van het organische rijk slechts op als een *technisch hulpmiddel* (Hilfsmechanismus) tot verwerkelijking der idee, welk hulpmiddel in het scheppingsplan is opgenomen. —

b. Aan de *variabiliteit* is het toe te schrijven, dat er afwijkende vormen in de organische wereld zijn. Aangezien nu *Darwin* de natuurlijke teeltkeus als een uitsluitend mechanisch proces voordraagt, zoo zou ook die variabiliteit mechanisch *toevallig* moeten werken en als gevolg daarvan *naar alle mogelijke richtingen* gelijkmatig verdeeld wezen. Er zou geen enkele variatie-richting boven de andere bevoorrecht mogen blijken [1]). Maar er is nog een tweede conditie, waaraan de variabiliteit zou moeten beantwoorden om in Darwin's selectie-theorie een plaats te kunnen innemen: ze zou in zichzelf *onbegrensd* moeten zijn en dus de grenzen voor haar ontwikkeling in zekere richting alleen in uitwendige hindernissen kunnen vinden. Met deze twee voorwaarden staat of valt in deze de mechanische selectie-theorie. En nu blijkt uit alles, dat de variabiliteit ten eerste zich in zeer

1) Een uitzondering zouden alleen die gevallen kunnen maken, waar het op den onmiddellijken invloed van uitwendige omstandigheden op reeds bestaande individuen aankomt; maar dit beginsel van verklaring gaat reeds uit boven de natuurlijke teeltkeus, waar alleen sprake kan zijn van de variaties die bij teling ontstaan.

Digitized by Google

beslist voorgeteekende banen, die slechts een zeer beperkt aantal mogelijkheden vertegenwoordigen, beweegt en ten tweede, dat deze hare beweging geenszins in het grenzenlooze voortgaat maar wel degelijk om het middelpunt van het normale type schommelt. Derhalve vervalt ook van uit dit oogpunt gezien de selectie-theorie als eenig beginsel van verklaring. Ze kan als zoodanig slechts op den grondslag van een *planmatig gerichte en begrensde variabiliteit* berusten en onderstelt ook hier weder een *teleologische*, *innerlijke ontwikkelingswet*, terwijl hare werkzaamheid zich niet verder uitstrekt dan tot de *physiologische* aanpassing der *morphologisch* gegeven typen aan de veelvuldige levensconditiën. Immers, bestond er een „unbestimmte, allseitige Variabilität", zoo moest ze door *kunstmatige* kweeking openbaar kunnen worden. De ervaring leert echter het tegendeel. De chaos van vormen, dien een *onbepaalde* variabiliteit vereischen zou, is niet aan te wijzen en we moeten dus wel besluiten, dat ook de variabiliteit niet het product kan zijn van *toevallige* afwijkingen in de inwendige en uitwendige omstandigheden van het telingsproces maar dat er wel degelijk een *welmatige*, *inwendige*, *spontane variatie-tendens* in *teleologisch* voorgeteekende banen werkzaam is. *Darwin* heeft dan ook later aan een spontane variabiliteit naast zijn selectieprincieep (met onbepaalde variabiliteit) een plaats moeten inruimen. — Blijkt alzoo, dat de variabiliteit wel degelijk bepaald is, evenzeer blijkt uit de *kunstmatige* teelt, dat die bepaalde variabiliteit niet kwantitatief *onbegrensd* kan wezen. Immers, eenmaal houdt de mogelijkheid om afwijkende vormen nog verder voort te kweeken op. — Conclusie: ook de variabiliteit kan niet *mechanisch* bij langzame transmutatie zijn ontstaan maar gaat *sprongsgewijze*, *spontaan* te werk en dit wijst op een innerlijke ontwikkelingswet. —

c. De *erfelijkheid* zou moeten dienen om de nuttige afwijkingen van de eene generatie op de volgende over te planten en die afwijkingen op deze wijze als een nieuw niveau voor de onbepaalde variabiliteit vast te leggen. Om aldus te

Digitized by Google

kunnen werken moeten *individueel verworven karakters* kunnen worden overgeërfd en als zoodanig vormt de overerving wederom een onmisbare schakel in Darwin's mechanische selectie-theorie. Ook hier echter leert de *ervaring* ons anders: gewoonlijk toch verdwijnen de individueel verworven karakters met de generatie, die ze verworven heeft. *Darwin* werd dan ook op dit punt wederom gedwongen om concessies te doen. — Is de erfelijkheid van individueel verworven eigenschappen onwaarschijnlijk, zoo blijven slechts de beide volgende mogelijkheden over: òf een planmatige en wetmatige van binnen uit werkende en bepaalde variatie-tendens grijpt *gelijktijdig* een groot aantal individuen aan om de op zich zelf onwaarschijnlijke overerving te verzekeren, òf de bepaalde variatie-tendens, die in een generatie optrad, blijft *ook in de volgende* generatie werkzaam als een niet-mechanische ontwikkelingswet. Beide mogelijkheden werken waarschijnlijk samen. Op deze wijze nu worden *variabiliteit* en *erfelijkheid* als verbonden momenten ter ontvouwing van een inwendige ontwikkelingswet begrepen, terwijl ze bij *Darwin* uiteenvallen als gevolg van toevallige invloeden en als resultaat van een materiëel overdrachtsmechanisme van ouders op jong. — Het blijft bij v. H.'s opvatting natuurlijk mogelijk, dat een variatie-tendens, die verscheiden generaties door gewerkt heeft, ook aan het organisme een materiëele despositie geeft om de varieteit als zoodanig voort te planten. Maar dit zou ook weder niet meer dan een *hulp-mechanisme* kunnen heeten. — Dat voorts de erfelijkheid als tendens en vermogen niet, zooals *Darwin* meent, een mechanisch resultaat van een vele generaties door herhaalde teeltkeus in den strijd om het bestaan kan zijn, blijkt eveneens uit de *ervaring*. Immers, ware dit zoo, dan zouden de *nuttigste* karakters bij de overerving de *bestendigste*, de voor den strijd om het bestaan *indifferente* karakters de *onbestendigste* moeten zijn, omdat bij dezen de leiding der teeltkeus ontbreekt. Juist het tegendeel blijkt echter uit de ervaring, want, we zagen het reeds, de *morphologische* karakters zijn, hoewel ze voor de teeltkeus on-

Digitized by Google

verschillig moeten heeten, juist de bestendigste, maar de *nuttige* karakters (de physiologische aanpassings-eigenschappen) zijn juist in hooge mate variabel. — Ook hier blijkt dus de *mechanische* beschouwing wederom ontoereikend en worden we gedwongen een *inwendige* ontwikkelingswet, die den voortgang der organisatie leidt, te veronderstellen.

Wanneer we na dit alles nog een enkel woord hooren over de „Wahrheit und Irrthum in der Selections-theorie", dan kan dit natuurlijk niet gunstig zijn voor de mechanische natuurbeschouwing. We moeten ons beperken en verwijzen voor een en ander weder naar het oorspronkelijke. Evenzeer voor het volgende hoofdstuk: „Die subsidiären Erklärungsprincipiën Darwin's" en voor de tabel, die v. H. van de „organische Entwickelungs-theorie" geeft. We komen aldus tot het laatste hoofdstuk, dat voor ons doel het belangrijkste is:

Hoofdstuk VII. *Mechanismus und Teleologie.*

Aangezien onder den naam „Darwinisme" tegenwoordig te veel verschillende theorieën worden samengevat en de aanhangers der descendentie-theorie in Duitschland er ten minste naar streven om „sich von dem Bann des Darwinismus zu einer solchen dem Volke der Denker mehr entsprechenden Auffassung hindurchzuarbeiten", — wil het v. H. toeschijnen, dat het beter is om den naam „Darwinisme" te vervangen door „organische Entwickelungstheorie", tenzij men bij de „descendentie-theorie" (zonder ideële verwantschap) zou willen blijven staan. Deze organische ontwikkelingstheorie zou dan, gelijk uit het voorafgaande blijkt, *alle* elementen van het Darwinisme in zich opnemen maar slechts als *mechanische hulpmiddelen*, gegroepeerd om de *ontwikkelingswet*. Bovendien zou deze theorie elementen in zich opnemen, die het Darwinisme uit vooroordeel verwierp en die toch gewichtiger zijn dan de zijne (de descendentie-theorie uitgezonderd).

Ernst Haeckel heeft „die zerstreuten und unter der Unmasse empirischen Materials erstickenden Gedanken

Digitized by Google

Darwin's" in een doorzichtig systeem gebracht. Hij was *Duitscher* genoeg om te erkennen, dat de nieuwe leer van de afstamming der soorten en de eenheid van den genealagischen stamboom in het organische rijk niet meer tot de natuurwetenschap in engeren zin gerekend kan worden, maar werkelijk natuur*philosofie* moet heeten. Evenwel deze „Heranziehung der Philosophie" reikte helaas niet ver genoeg om hem van het vooroordeel des tijds „de mechanische wereldbeschouwing" af te brengen. Ja, terwijl *Darwin* in zelfverloochenende waarheidsliefde hier en daar concessies deed, die strijden met deze eenzijdige beschouwing (zie boven), wil Haeckel daarvan niet weten. Hij beweert, dat in *Darwin* de *Newton* is verschenen, wiens optreden door *Kant* voor onmogelijk werd verklaard en die door zijn selectie-theorie het raadsel heeft opgelost, hoe de voortbrenging van een grashalm naar natuurwetten, door geen intelligentie geordend, mogelijk is! „Darwin würde ganz gewiss dieses bedenkliche Compliment sehr entschieden ablehnen." Haeckel is Darwinistischer dan Darwin zelf. Voorloopig zal *Kant* wel gelijk krijgen. Hij heeft de descendentie-theorie het eerst voorgestaan, ja in den vorm eener organische ontwikkelings-theorie opgesteld. Een belangrijk overzicht van Kant's opvattingen in deze laat v. H. volgen en het blijkt o. a., hoe de Koningsberger den empirist volledige vrijheid geeft om te onderzoeken, aangezien wij niet *a priori* weten kunnen, *hoever* de voor ons mogelijke *mechanische* verklaring strekt; maar hoe hij tevens voor de *teleologische* verklaring een lans brak. Beide moeten in hoogere eenheid zijn samen te vatten „als deren Momente sie begriffen werden." Echter: „Das Princip, welches die Vereinbarkeit beider in Beurtheilung der Natur nach derselben möglich machen soll, muss in dem, was ausserhalb beider (mithin auch ausser der möglichen *empirischen* Naturvorstellung) liegt, von diesen aber doch den Grund enthält, d. h. im *Uebersinnlichen* gesetzt werden, und eine jede beider Erklärungsarten darauf bezogen werden" [1]). Kant heeft

1) »Kritik der Urtheilskraft" Ed. Ros. IV, S. 304. — Vgl. hierbij *Scho-*

Digitized by Google

dus de *inductief* gegeven tegenstrijdigheid werkelijk overwonnen en heeft zich slechts door zijn verkeerde theorie der kennis [1]) ervan laten afhouden om dit „einheitliche Princip" nader te bepalen, wijl het „bovenzinnelijk" is (alsof het teleologische princiep dit ook niet ware). *v. Hartmann* heeft op *Schelling's* en *Hegel's* [2]) voetspoor deze leemte aangevuld en „das Princip, als dessen verschiedene Seiten sich causale und teleologische Gesetzmässigkeit darstellen, als das der logischen Nothwendigkeit bestimmt" [3]).

Ware Haeckel dus dieper doorgedrongen in den zin van Kant's uiteenzettingen, dan had hij Kant nooit kunnen verwijten, dat hij bij het *dualisme* van *causaliteit* en *teleologie* was blijven staan. Hij zelf is in tegendeel in dit dualisme blijven steken, omdat hij den eenigen weg tot oplossing, dien Kant insloeg, niet wilde gaan.

Wanneer we nu aannemen, dat de doelmatigheid verwerkelijkt wordt door mechanische hulpmiddelen, dan behoort òf die doelmatigheid niet tot het *wezen* der mechanische natuurwetten en komt derhalve *per accidens* tot stand òf ze behoort wèl tot haar *wezen* en dan is zij haar noodzakelijk gevolg. In het *eerste* geval is het slechts een holle klank om van *verklaring* der doelmatige verschijnselen „uitsluitend door mechanische natuurwetten" te spreken, want dan wordt het *toeval* als eenige en beslissende factor voor het tot stand komen der doelmatigheid ingevoerd, d. w. z. er wordt van een

---

penhauer »W. a. W. u. V." Ed. Frauenstädt, II, S. 381 »beide Ursachen (wirkende und Endursache), so verschieden auch ihr Ursprung sei, doch in der Wurzel, dem Wesen der Dinge an sich, zusammenhängen".

1) Dit bezwaar heeft v. H. óók tegen *Schopenhauer*, van wien we in de vorige noot een plaats aanhaalden. Vrgl. „Neukantianismus u s. w.", S. 138 en »Das sittliche Bewusstsein", S. 384.

2) Een doorwrocht artikel over »Lichaam en Ziel" schreef Dr. *H. W. Ph. E. van den Bergh van Eysinga* in het eerste deeltje zijner »Wijsgeerige Bladen" (Versluys, Amsterdam 1903). Wie kennis wil maken met *Hegel's* opvattingen aangaande mechanisme en teleologie zij de lezing van dit artikel aanbevolen.

3) »Ph. d. U." II, S. 448—51. Vrgl. Schelling's sämmtl. Werke, 1. Abthlg. Bd. III. S. 607—11, IV. 114—16.

Digitized by Google

verklaring (uit *wetmatig* werkende principien) afgezien. Op dit dualistische standpunt bleef *Haeckel* staan en hij moet dan ook voor de onwaarschijnlijkste combinaties het *toeval* te hulp roepen. — In het *tweede* geval, waarbij men het beroep op het *toeval* als onwetenschappelijk afwijst en de *noodzakelijkheid* handhaaft, komt men tot het begrip der *teleologie* als integreerend bestanddeel van het begrip „mechanisme". En dit is juist, want reeds de naam *mechanisme* (μηχανη) wijst op de immanentie van een doel, want hij beteekent *systeem van middelen*. Inderdaad: ware het mechanisme der natuurwetten niet teleologisch tevens, „so wäre er auch gar kein Mechanismus geordneter Gesetze, sondern ein blödsinniges Chaos stierköpfig eigensinniger Gewalten".

Haeckel brengt tegen de teleologische natuurbeschouwing het volgende in het midden: een wilde zal, wanneer hij voor de eerste maal een locomotief ziet rijden, verschrikken en denken, dat zulk een machine door de onmiddellijke werking van een machtigen geest in beweging wordt gebracht. Bij nader onderzoek zal hij echter tot de kennis komen, dat het slechts een mechanisch voortbrengsel van menschenhanden is. — Dit voorbeeld pleit echter juist vóór de teleologische natuurverklaring. Immers, terecht ziet de wilde de locomotief aan voor een product van een verstand, dat ver boven het zijne uitgaat en overigens vermindert de immanente doelmatigheid van deze machine geenszins daardoor, dat ze mechanisch in elkander is gezet. „So bleiben auch wir im Rechte, wenn wir in dem weit staunenswürdigeren grossen Mechanismus der Natur die Beurkundung einer der unsrigen weit überlegenen Intelligenz bewundern, und unsere Bewunderung wird dadurch nicht vermindert, sondern erhöht, wenn es uns gelingt, mit unserm Verständniss allmählig mehr und mehr in den Zusammenhang dieses Mechanismus einzudringen."

We hebben aldus gezien, dat *mechanische* en *teleologische* natuurbeschouwing moeten samengaan. *Hoe* echter causaliteit en teleologie samenhangen, is een *philosofisch* probleem;

Digitized by Google

en hier blijft dit alternatief over: men moet òf aannemen „das Wunder einer prästabilirten Harmonie" òf „ein höheres, einheitliches Princip", waarvan causaliteit en teleologie slechts verschillende zijden zijn. V. Hartmann neemt het laatste aan. De *teleologie* wil „Lehre von den Zwecken" zijn. Hoe kan echter een ideëel doel zich verwerkelijken zonder *materiaal*, dat dit doel tot *middel* dient om zich te realiseeren? Kan een doel *doel* zijn zonder *middel*, kan er van *teleologie* sprake zijn zonder een systeem van natuurlijke middelen, dat is een *mechanisme?* Derhalve: teleologie veronderstelt een mechanisme en is zonder dit onmogelijk, evenmin als een mechanisme mogelijk is zonder teleologie. De *absolute* teleologie zou met het *absolute* mechanisme moeten samenvallen.

Door de beperktheid van ons verstand kunnen wij niet *a priori* uitrekenen „ob die rein mechanische Vermittelung der Naturzwecke an inneren sachlichen oder formellen Unmöglichkeiten scheitert." Wij zijn hier dus op den *inductieven* weg aangewezen en moeten *a posteriori* onderzoeken, hoever de mechanische natuurwetten voldoende zijn, om de doelmatigheid der natuurproducten te verklaren. In dit opzicht zal het gebied onzer kennis zich natuurlijk steeds meer uitbreiden. Voor het oogenblik blijkt de mechanische wet-matigheid alleen voldoende voor de *anorganische* natuur. De *organische* wereld (we zagen het boven) vereischt bovendien andere *organische* „Gestaltungs- und Entwickelungsgesetze" als drager waarvan we een *metaphysisch* princiep hebben te aanvaarden. We kunnen op de hoogte onzer tegenwoordige kennis niet nagaan, hoe deze hypothese door verderen voortgang in de natuurwetenschappen ooit ontbeerlijk zoude kunnen worden.

Teleologie en mechanisme in de natuur staan dus tot elkander in dezelfde verhouding als de begrippen *doel* en *middel;* het een is zonder het ander onmogelijk. Het doel gaat echter boven het middel, want het laatste is er om der wille van het eerste. In den grond der zaak zijn beide slechts momenten van een *logisch* proces: „die logische Nothwendigkeit ist das einheitliche Princip, welches sich von der einen Seite

Digitized by Google

gesehen als (anscheinend todte) Causalität der mechanischen Naturgesetzlichkeit, von der anderen Seite als Teleologie darstellt."

De tegenstand tegen de teleologie berust voorts hierop: men meent, dat het ingrijpen van een organiseerend princiep in de mechanische noodzakelijkheid der natuurwetten het *wonderbegrip* weder vernieuwen moet. Maar hier verwart men het wetmatig, organiseerend ingrijpen met de wetteloos-willekeurige wonderdaad. „Ingrijpen" beteekent niet, dat de werkzaamheid der mechanische natuurwetten wordt opgeheven maar ziet op het *intreden* van een nieuwen, medewerkenden factor in het proces, waardoor het resultaat anders wordt dan wanneer deze factor niet had medegewerkt [1]). Men kan dit „ingrijpen" het best vergelijken bij den *wind*, die in het zeil valt van een schip, dat tegen den stroom op worstelt, en daardoor het schip *vooruit* helpt. — Het protest tegen het intreden van een organiseerend beginsel zou dus alleen recht van bestaan hebben, indien het *a priori* vast stond, dat er in de gansche organische wereld geen andere acties mogelijk zouden zijn dan de zoodanigen, die uit de atoomkrachten volgens de anorganische natuurwetten ontstaan. En dit *petitio principii* is nu juist het *vooroordeel*, dat de voorstanders van mechanische natuurbeschouwing beheerscht.

Met lezenswaardige opmerkingen aangaande „das Gesetz der Erhaltung der Kraft", enz. besluit v. H. zijn belangrijk geschrift. —

Ons kort resumé van de hoofdgedachten, daarin vervat, moge menigeen tot de lezing van dit werk aansporen. Een critiek in „Die Grenzboten" (1889, No. 50) noemt het „Holz in den Wald tragen" om aan v. H.'s uiteenzettingen nog een woord te willen toevoegen. En „Die Gegenwart" (1890, No. 5)

---

1) De medewerking van het mataphysische, organiseerende princiep in het ontwikkelingsproces is zelf een *causale* en kan dus nooit aanleiding geven tot de klacht, dat se den causalen samenhang der natuur zou verbreken. Dit tg. *Lange* „Geschichte des Materialismus" II, S. 277 ff.

Digitized by Google

verwijst alle waanwijzen, die bij het woord „teleologie" slechts medelijdend glimlachen kunnen maar overigens nog niet te oud geworden zijn om te leeren, naar deze meesterlijk geschreven monografie, welker lezing ook „jedem Gebildeten" ten dringendste wordt aanbevolen.

Weismann heeft in zijn „Studien zur Descendenz-theorie" II („Ueber die letzten Ursachen der Transmutationen"), 1876 een artikel aan de „Mechanische Auffassung der Natur" gewijd en daarin v. H.'s „Wahrheit und Irrtum" besproken. Merkwaardig is, dat hij hierin onder meer [1]) de „heterogene Zeugung" bestrijdt en dat daaruit wederom blijkt, hoe v. H. dieper blik in het wezen der natuur had geslagen dan deze bekende physioloog. Immers, nu na 30 jaren ongeveer heeft door *De Vries'* mutatie-theorie de leer der „heterogene Zeugung" weer sterken steun gekregen [2]). — Bovendien is merkwaardig, dat *Weismann*, hoewel hij v. H.'s opvattingen aangaande de teleologie bestrijdt, ten slotte met *Von Baer* toch ook tot de conclusie komt, dat er een „zweckthätige Kraft" bestaat „nur müssen wir sie nicht in den Mechanismus der Welt direct mit eingreifend uns vorstellen, sondern vielmehr hinter demselben als die letzte Ursache dieses Mechanismus". We moeten die kracht dus verleggen „an den Anfang der Dinge" (S. 324); en kunnen de schijnbaar niet te vereenigen tegenstellingen van „Mechanismus und Teleologie" verzoenen, wanneer wij ons denken „eine diese Welt wollende, göttliche Almacht als letzten Grund der Materie und der ihr anhaftenden Naturgesetzte" (326/7). — Het ware te wenschen, dat deze woorden van den tegenwoordigen leider der Darwinisten in Duitschland menigeen tot nadenken en studie brengen mocht, die nog met oppervlakkige beslistheid alle teleologie blijft loochenen. Het zal niet lang meer duren,

---

1) Hij critiseert b.v. v. H.'s uiteenzettingen aangaande de „Variabiliteit" (zie boven).

2) Vrgl. v. H.'s „Abstammungslehre seit Darwin" in Ostwald's Annalen der Natur-philosophie II, o. a. S. 316 ff. — Dit werk, een aanvulling tot zijn „Ph. d. U." III, geeft een uitstekend overzicht over de stelsels der huidige physiologen.

Digitized by Google

of de voorstanders van de eenzijdig-mechanische natuurbeschouwing zullen tot de achterblijvers gaan behooren tegenover degenen, die, tot wijsgeerige bezinning gekomen, tevens aan de teleologie vasthouden. De tijden gaan voorbij, dat een vlak-verstandelijk empirisme straffeloos groote woorden spreken kan. Er leeft weer eenig wijsgeerig besef op en dat wil zeggen: ondoordachte eenzijdigheden wijken voor hooger inzicht in de eenheid van die tegendeelen, welke het vlakke verstand onvereenigbaar acht.

Causaliteit (mechanisme) en *teleologie* [1]) ze vormen geen onverzoenlijke tegenstelling maar zijn als twee zijden van een hooger ordenend beginsel in de natuur op te vatten.

Uit v. H.'s geschrift is ons gebleken, dat we uit den vlakken zeespiegel der verschijnselen moeten afdalen naar de diepte van het wezen der dingen. De empirie blijft bij de verschijnselen staan, de metaphysica leert ons, dat die verschijnselen worden gedragen door *idee* en *realiteit*. Het Darwinisme met zijn mechanische beschouwingen kan per consekwentie alleen het *toeval* huldigen; de diepere opvatting der ontwikkeling als *ontplooiing* van logische doelstelling daarentegen komt noodzakelijker wijs tot de overtuiging, dat de wereld der verschijnselen gedragen wordt door een wereld van *ideeën*. Zóó alleen is het Darwinisme te overwinnen en in hoogere wereldbeschouwing op te heffen. Overwinnen wil dan ook niet zeggen zich verstandelijk negatief tegenover de dingen te zetten en ze aldus uit te sluiten, maar overwinnen wil zeggen: de *betrekkelijke* waarheid in de dwaling te erkennen, die waarheid te zuiveren en haar daarna haar plaats

---

1) Naar luid van het voorafgaande nemen wij het begrip «teleologie" ruimer dan b v.

Max Verworn «Allgemeine Physiologie" 3e Aufl. 1901, S. 11: «.... diese anscheinend so wunderbare Zweckmässigkeit in der Natur ist der einfache Ausdruck oder besser Erfolg der Anpassung der Organismen an ihre Lebensbedingungen im weitesten Sinne". —

W. Ostwald «Vorlesungen über Naturphilosophie", 2e Aufl., 1902, S. 337: «Zweckmässig ist alles, was die Dauer vergrössert, unzweckmässig, was sie verkleinert." 409: «Zweck=Existenzdauer und-breite." —

Digitized by Google

aan te wijzen in het geheel onzer wereldbeschouwing. Alleen de *oppervlakkige*, hij moge dan nog zoo geleerd zijn, kan vrede hebben met de eenzijdig-mechanische natuurbeschouwing, de diepere geesten hebben altijd beseft, dat er iets *wezenlijks* zijn moet, dat de wereld der verschijnselen draagt. Zoo dalen we af van de oppervlakte naar de diepte en dáár zullen we het antwoord moeten zoeken op de hoogste en heiligste problemen, die de menschheid tot nadenken hebben uitgedreven. Alleen de *oppervlakkige* wederom meent, dat het Darwinisme is te overwinnen door een bestrijding, die evenmin boven de wereld der verschijnselen uitgaat, of door holle frasen. De waarheid eischt dieper zin. We krijgen dan pas een juisten blik op het Darwinisme, wanneer we hebben begrepen, dat het zich slechts bezig houdt met de wereld der verschijnselen en hun vaste wetten, dat het echter alle diepere problemen (van zonde, zelfbewustzijn, enz.) niet raakt. Die problemen zijn gegrond in de realiteit, die de wereld der verschijnselen draagt en de wereld der ideeën verwerkelijkt.

De tijd komt, dat ook de Theologen dit zullen verstaan en zij zullen naar beproefde wapenen grijpen om zich ten strijde te rusten. —

Ommeren, Febr. 1904. A. H. DE HARTOG.

Digitized by Google

Een Calvijn-monument.

(II.)

Jean Calvin. Les hommes et les choses de son temps par E. Doumergue, Professeur à la Faculté de Théologie de Montauban. Tome Second. Les premiers essais. Lausanne Georges Bridel & Cie Editeurs 1902.

Bouwheer Doumergue zette zijn meesterwerk voort. Drie jaar na zijn „Jeunesse de Calvin" verscheen: „Jean Calvin Tome II. Les premiers essais." Er waren belangstellenden die — te haastig — klaagden: wanneer komt toch het vervolg? Maar het tweede deel kwam. En wie, na aandachtige beschouwing van dit kloeke werk, niet erkent dat het kwam met bekwamen spoed is óf een ondankbare óf heeft geen flauw besef van Doumergue's reuzentaak.

Dit tweede deel, gewijd „à la mémoire d'Aimé Louis Herminjard" wordt vooraf gegaan door eene „Préface" met den naam van den lausanner „Benediktijner" tot opschrift. 't Is een geestig, van innige dankbaarheid en warme vereering tintelend stuk dat ik, ook om de rijke methodologische wenken, vooral onzen studenten ter lezing aanbeveel. Al wie de eer had Herminjard, dien verdienstelijken geschiedvorscher, meer of min intiem te kennen, dankt den hoogleeraar Doumergue voor de edele hulde zijner nagedachtenisse gebracht.

Het „Livre Premier" (p. 3—94) brengt ons in Italië. Dáár

Digitized by Google

opende zich een tweede tijdvak in Calvijn's leven, tijdvak waarover Bonnet en Merle d'Aubigné verhalen schreven „dont il ne reste à peu près plus rien" volgends Doumergue's wel gestaafd oordeel. Naar aanleiding van Beza's tot driemaal toe gewijzigde berichten, aangevuld door enkele andere bronnen, bespreekt Doumergue eerst den duur van Calvijn's verblijf te Ferrara. Ongeveer één jaar, zegt Merle en met hem heel de „école classique," nam dit verblijf in beslag. Nauwlijks drie maanden meent de „école documentaire" (Fontana, Le Coultre, Cornelius, Dardier.) Na een voorzichtig wikken en wegen van allerlei gegevens besluit Doumergue: „il reste pour le séjour proprement dit en Italie environ deux mois."

Van Bazel ging Calvijn op weg onder het pseudoniem Charles d'Espeville. Hij reisde met zijn vriend Louis du Tillet, die zich Louis de Haulmont noemde. Welken weg Calvijn over de Alpen nam weten wij niet. Waarom ging hij naar „Italia salutanda" (Beza)? „Sa pensée principale," vertelt Merle, „nous n'en pouvons douter, était d'enseigner les principes de la Réformation, d'annoncer à l'Italie que Christ avait aboli le péché et ouvert l'accès auprès du Père Céleste à toutes les âmes qui le cherchent." (p. 9.) Ziedaar Merle d'Aubigneesche phantasie roepen de rigoristen der école documentaire. Doumergue, op evenwicht doelend, vraagt: „De ce brillant tableau quels sont les traits confirmés par les documents?... Qui est donc ce voyageur gravissant à cheval, avec son ami du Tillet, les pentes rudes des hautes montagnes suisses? Nous le savons exactement, c'est le Calvin de *l'Institution chrétienne*, c'est à dire l'homme qui, rapidement, est devenu le chef du parti protestant en France. Au moment même où il se perd là-haut dans les rochers et les neiges, qui les recouvrent encore, la France et l'Allemagne reçoivent, lisent avec un étonnement mêlé d'admiration ou de colère, les pages du fameux livre, et de la lettre qui lui sert de préface. Or le livre, c'est l'arme la plus solide que le protestantisme ait encore forgée contre la papauté; et la lettre, c'est la proclamation audacieuse,

Digitized by Google

solennelle par laquelle ce jeune homme de vingt-six ans prend en main, plus ou moins inconsciemment encore, le commandement du protestantisme contre tous ses ennemis et ses persécuteurs... Tout le reste est imaginaire: soit. Mais cela est documenté, et cela suffit." (p. 10.)

Ziehier dan Ferrara! Doumergue vertelt ons veel en velerlei van de stad en hare omgeving thans en voorheen; van Hertog Hercules' joyeuse entrée met zijne jeugdige gade Renée de France, den 1en December 1529; van de paleizen die de stad telde toen Calvijn haar bezocht; van de „piazza," de groote plaats, en nog anderen; van de kathedraal den trots eens der inwoners; van het paleis van Justitie en het kasteel der Estes; van de „Porte de Calvin" waardoor hij gevlucht zou zijn toen de inquisitie hem op de hielen zat; van de trap daartegenover, die naar de kamer leidt waar Calvijn logeerde. In dát vertrek schreef de Reformator zijne twee kenmerkende brieven: den een aan Duchemin, den anderen aan Roussel.

In het tweede Hoofdstuk worden ons voorgesteld Renée de France en haar hof: Renata die edele ziel in een onaanzienlijk lichaam. Den 28en Juni 1528 had zij zich in den echt verbonden met Hercules II, Hertog van Ferrara, een vorst van zijnen tijd, begaafd naar lichaam en naar geest — „de moeurs faciles avec maîtresses et bâtards et de religion bigotte" — die uit staatkundige berekening zich met Renata in het huwelijk had verbonden, daarna van politiek veranderd, aartsvijand van het protestantisme werd, waar Renata toe overhelde, dat Renata eindelijk omhelsde! Rondom die vorstelijke echtgenoten zien wij eene hofwaereld, waarvan vele leden der Reformatie gunstig zijn... en wij bespeuren de oorzaak „des conflicts qui peu à peu éclatèrent entre Hercule et Renée et aux premiers éclats desquels Calvin assista" (p. 46.) Aan het hof van Ferrara beteekende weldra fransch-gezind, reformatie-gezind; italiaansch-gezind, paus-gezind. De Italianen zegevierden. Renée's vertrouwelingen werden op allerlei wijzen gekweld, dan van haar verwijderd, ja de Hertogin zelf klaagt „des terreurs où elle se trouve."

Digitized by Google

Uitvoerig handelt Doumergue over de dramatische legende van Calvijns arrestatie en zijne bevrijding uit de klauwen der Inquisitie — legende eerst door Muratori in omloop gebracht, door Rilliet overgenomen, door Merle met zijne levendige verbeelding ontwikkeld in treffende tooneelen, waaraan slechts eene kleinigheid ontbreekt, nl. de waarheid.

Hoe gaarne zouden wij meer, veel weten, met historische zekerheid, weten van de betrekkingen tusschen den Reformator en de Hertogin. Maar wij hebben slechts enkele aanwijzingen. Ernstige gesprekken worden tusschen beiden gevoerd. Hoe troostrijk moest de komst van dezen evangelischen landgenoot voor Renata zijn, toen zij, naar Marot's beeldspraak een „lis au milieu des espines" was! De huiselijke en godsdienstige omstandigheden wezen Calvijn zijn roeping aan als pastor en als doctor. Hoe was het te betreuren dat de Hertogin Calvijn's raad in den wind sloeg en den verraderlijken deugniet Richardot in hare omgeving bleef dulden — Richardot, die later zijn masker afwierp, bisschop van Arras werd en zich vinnig vijand der gereformeerden betoonde! — § XII van dit hoofdstuk is eene eenvoudige, frissche idylle, die ons de liefde, de verloving, het huwelijk van Sinapius en Françoise Boussiron verhaalt. Maar de gemeene intrigant Bolsec wist hunne verbanning uit Ferrara te bewerken.

In het Derde hoofdstuk wordt Calvijn ons geschetst als „directeur de conscience de Renée" (p. 67—84). Te Ferrara verbond de Hervormer zeer velen in hartelijke vriendschap aan zijn persoon en zijne zaak. Later bleef hij met hen in briefwisseling. 't Is wel jammer dat er van die levendige correspondentie zoo bitter weinig bewaard bleef. Maar dat weinige is toch toereikend om Calvijn als raadsman van Renata te teekenen. Trots de vijandschap wordt Ferrara een middelpunt van protest tegen het verbasterd Pausdom. De Inquisitie maakt martelaars. De toestand van Renata, om wie Jezuieten rondzwermen, wordt meer en meer moeilijk. Hertog Hercules bant uit zijne Staten wie maar onder verdenking lag van reformatorische sympathiën. De dominikaan

Digitized by Google

Ory, ziel der Inquisitie in Frankrijk, wordt Renata's biechtvader. Toch slaagt Calvijn er in met haar te blijven correspondeeren, vertrouwde hervormden in hare omgeving te brengen, al ontneemt de hertog haar heur twee dochters, al houdt hij haar gevangen, al dreigt hij haar met verbeurdverklaring van hare bezittingen. Eindelijk wordt Renata voor de Inquisitie gebracht en veroordeeld, 6 Sept. 1554. De processtukken werden alle verbrand. Renata zag haar bezit geconfiskeerd en zich zelf tot levenslange gevangenschap gedoemd. Den 7en September werd zij opgesloten in gezelschap van twee vrouwelijke dienstboden die geheel op de hand der Inquisitie waren. Maar op eens laat de Hertog hardheid voor zachtheid varen en de arme, vermoeide Renata ontvangt, Zondag den 23en September, uit de handen van een Jezuiet de hostie. Nu wordt zij in staat en stand hersteld. Wie zal den eersten steen op de psychisch afgemartelde vrouw werpen? Calvijn was diep bedroefd. „Que dirai-je" schrijft hij aan Farel, „sinon que la constance est rare chez les grands?" Oprecht, menschkundig, streng en toch vol medelijden bepaalde hij de Hertogin bij hare zwakheid. En Renata, die weldra hare apostasie betreurde, werd wederom aan allerlei kwellingen blootgesteld tot den 3en October 1559 haar echtgenoot-beul plotseling stierf — ik denk op eigenaardige wijze betreurd door zijne vele „maîtresses".

Renata had, behalve dochters, een zoon, die geheel in de sporen van zijnen vader liep. Zou zij nu, weduwe geworden, in Ferrara blijven of naar Frankrijk terugkeeren? Op raad van Calvijn besloot de Koningsdochter tot dit laatste en leefde voorts in haar kasteel te Montargis, waar zij wel eens tot zes honderd hulpbehoevende protestanten herbergde, als „la providence des proscrits". In lief en in leed bleef Calvijn haar raadsman. Nog enkele weken vóór zijn dood schreef hij haar brieven van bestuur en vermaning. „C'est un singulier spectacle" — zóó besluit Doumergue het derde hoofdstuk van dit boek — „que de voir ce théologien, dirigeant pendant des années cette grande dame, qu'il

Digitized by Google

a vue seulement quelques jours, la soutenant, la poussant d'une main toujours ferme et qui cependant ne la blesse jamais". (p. 84).

Het „Chapitre Quatrième" heeft tot titel: „Calvin et le val d'Aoste". Trok de Hervormer, van Ferrara naar Frankrijk weerkeerend, door het Aosta-dal? „Aujourd'hui", besluit onze geschiedschrijver, „tout bon Valdôtain croit très fermement au passage de Calvin à Aoste. Nous ne voyons pas de raison décisive pour ne pas y croire nous mêmes .... avec beaucoup moins de certitude". (p. 93)

Het Tweede Boek (p. 95—290) beschrijft Calvijns eerste verblijf in Genève. Chapitre Premier licht ons uitvoerig in over de voorbereiding en de eerste aanvangen der geneefsche reformatie tot de komst van Calvijn en is in tweeën gedeeld: a. tot de eerste openbare prediking van het Evangelie; b. tot de komst van Calvijn. Hoe weet Doumergue ons een kijk op de dingen te geven, als hij b.v. aanvangende zegt: „Dans cette oeuvre qui s'appelle la Reformation calviniste, Calvin fut à Genève ce que l'âme est au corps. Il est impossible de les séparer. Sans Calvin, Genève n'aurait pas été Genève. Sans Genève, Calvin aurait-il été Calvin?" (p. 97). — Het tweede hoofdstuk kenschetst Farel, l'Evangeliste de la Suisse Romande" (p. 150), den man, die Calvijn aan Genève gaf. Dit prachtige hoofdstuk is boeiend als een heldendicht. Het derde „Les Commencements de Calvin et de Viret" is in drieën gedeeld. In het eerste stuk (Arrivée à Genève) komt Calvijn meer op den voorgrond te midden van „les hommes et les choses de son temps"; in het tweede Viret, terwijl het derde „La Dispute" ons éérst naar Lausanne, dan naar Bern overbrengt.

Van Parijs wilde Calvijn naar Straatsburg gaan. De oorlog dwong hem over Genève — mijl op zeven — te reizen. Farel houdt hem met aandrang in die stad terug (Juli 1536). In zijn machtige taal spreekt hij hem toe: „Au nom du Dieu toutpuissant, je le te déclare: tu prétextes tes études; si tu refuses de t'adonner ici avec nous à cette oeuvre du Seigneur Dieu te maudira, car tu te cherches toi-même bien plutôt

Digitized by Google

que le Christ." (p. 177). Terecht merkt Doumergue op: „Si jamais vocation a paru marquée du sceau providentiel, c'est bien celle-là". In Augustus reeds vangt Calvijn „Professeur des Saintes Lettres dans l'Eglise de Genève" zijne lessen aan met de uitlegging van de paulinische brieven. — De Berner reformatorische plannen in Waadtland roepen Farel naar dat gebied. Calvijn vergezelt hem. Saam werken beiden met Viret „ministres de l'Evangile et singuliers amis par ensemble, le trepied d'eslite" (Beza).

Met veel sympathie beschrijft Doumergue ons Viret „le réformateur humble, pacifique, doux" .... bovenal een Waadtlander! „Farel et Calvin étaient français, Viret le Réformateur Suisse de tempérament et de coeur". (p. 185). Hij is naar Philippe Godet het uitdrukt „le sourire de la Réformation". — Na eene zeer uitvoerige topographie van Lausanne (p. 190—214) vinden wij in het kort de geschiedenis van het in die stad gehouden beroemde dispuut (1 tot 8 October). Eerst den 4^{en} October nam Calvijn het woord tot zijn improvisatie, dat schitterend bewijs van zijne buitengewone dogmenhistorische en patristische wetenschap.

Te Genève weergekeerd begint Calvijn zijn reuzenarbeid. Het „Chapitre Quatrième" dat handelt over de Artikelen van 1537, den „Catéchisme" en de „Confession de Foi", is zeldzaam rijk van inhoud: eene meesterlijke bewerking van schier overstelpende stoffe. (p. 219—251).

Meesleepend is het schitterend hoofdstuk „Caroli". Hoe komt tegenover de gemeenheid van dezen valschen, ijdelen theologizeerenden hansworst de charaktervolheid van Calvijn heerlijk aan den dag! Hoe fier en manlijk weigert onze Hervormer te zweeren bij het Athanasianum, bij het Nicaenum, of bijgeloovig te hechten aan woorden als „triniteit" en „hypostase". „Sans exagération aucune il faut bien constater qu'un beau souffle de biblicisme spiritualiste et libre anime toutes les grandes paroles du Réformateur". (p. 262).

Voorwaar, wij Hervormden, mogen trotsch zijn op den hoogen zieleadel van onzen trouwen, standvastigen Calvijn!

Digitized by Google

Die standvastigheid, geheiligd door nederig geloof, kwam den Hervormer van pas in zijn strijd met de partij die „voulait bien avoir l'apparence du protestantisme, mais ne voulait pas être en réalité réformé" — strijd die vooreerst eindigde met Calvijns verbanning, naar ons uitvoerig en dramatiesch beschreven wordt in het zesde Caput „l'exil" (p. 269—290). Na zijn grondig onderzoek, steunend op wat Herminjard vooral maar ook anderen opdiepten uit het reformatoriesch verleden, zingt Prof. Doumergue den lof van zijn Calvijn als „nature droite, imperturbablement honnête, passionnée pour la vérité, nerveusement impressionnable et perspicace en même temps à distinguer les erreurs, les fautes nuisibles à la cause évangélique" (p. 274.)

De ballingschap brengt Calvijn naar Straatsburg (Livre Troisième p. 291—524) en Doumergue, van zijn wijden titel gebruik makende, „nous voilà dans la vieille capitale de l'Alsace," spreekt breed en steeds boeiend over die glorievolle stad, haar verleden, haar mannen van beteekenis. Dat alles is de lijst waarin hij zijne schilderij plaats „Calvin Pasteur et Professeur à Strassbourg" (1538—1541) én ons Calvijn in zijn huiselijk leven teekent. Vooral het stuk dat over het huwelijk van den Hervormer handelt is van belang voor wie den grooten man uit zielkundig oogpunt wil kennen. Geduldig en fier is Calvijn in zijne geldelijke moeilijkheden, hij die als predikant en professor één gulden honorarium per week genoot en voor de tweede editie zijner Institutie geen koopers vond! Over Calvijns huiselijk leven, rijk aan lief en rijk aan leed, geeft Doumergue ons tal van wél-gestaafde en belangwekkende bizonderheden. — Het vierde caput van dit boek „La Liturgie" bevat drie deelen: L'art Calviniste — La Liturgie Calviniste — Calvin et le Psautier.

In Duitschland speelt het tooneel van „Livre Quatrième." (p. 525—650.) Wij zijn eerst getuigen van de Frankforter Conferentie en worden vervolgends door den schrijver bepaald bij een tweetal prachtig geboetseerde groepen: Calvijn en Melanchton — Calvijn en Luther. Dán worden de beroemde colloquia besproken: Haguenau, Worms, Regensburg, terwijl

Digitized by Google

in een vijfde hoofdstuk Calvijn beschouwd wordt in verband met de latere lotgevallen der duitsche reformatie.

Het vijfde boek (p. 653—713) schetst Calvijns terugkeer naar Genève en al wat er meê samenhangt. Het wordt evenals heel dit tweede Tome met eene „Conclusion générale" besloten.

De rijke „Appendices" gaan over de meest verscheidene stoffen. Vooral N°. I „Quelques historiens de Calvin" is belangrijk. Wij, Nederlanders, zullen ons er niet in verheugen dat Piersons „Kalvijn-studiën" den bekwamen deskundige Doumergue aanleiding — en laat ons erkennen reden — geven om te spreken van eene „critique microscopique et fantaisiste," om in Pierson te zien „la lamentable victime de son hypercriticisme," wiens „bonne foi est aussi incontestable que son aveuglement."

Naar mate Doumergue zijn werk voortzet, komt zijn held meer naar voren en naar mate zijn held meer op den voorgrond treedt komt Doumergues sympathie voor den Hervormer meer aan den dag. Al aanstonds zijn er die vreezen voor die dierbare „onpartijdigheid." O, indien de historicus opging in den panegyrist! Ja — dat zou mis zijn. Maar indien koudbloedig kritiesch onderzoek nu eens stof leverde voor apologie en bewondering? De Muze der historie is immers niet tot phlegme gedoemd?

De Hoogleeraar Doumergue worde verder tot zijn taak gespaard en gesterkt!

Die wensch vereenigt duizenden en nog eens duizenden van Protestanten.

Utrecht. F. E. Daubanton.

Digitized by Google

Ethisch in de Theologie.

Wanneer ik naar aanleiding van de Toespraak: Ethisch, door prof. Dr. J. J. P. Valeton, Jr. den 5den October j.l. bij de opening der academische lessen gehouden, de vrijheid neem eenige bladzijden te schrijven over: Ethisch in de Theologie, dan moge ik vooraf, ter voorkoming van ongewenscht misverstand, duidelijk aangeven, hoe ik dit opstel bedoel en met welke intentie ik dit artikel ook anderen ter lezing aanbiede.

Dit stukje bedoelt wel allerminst een aanval op mijn eigen Leermeester. Afgezien van alle eischen der eerste beleefdheid en ongerekend het respect, dat men een leermeester ook na het verlaten der school schuldig blijft, ben ik in geestelijken zin te veel aan prof. Valeton verschuldigd, dan dat ik mij spoedig zou laten vinden tegen zijn persoon in het krijt te treden.

Ook wil dit geschrijf geen aanval op zijn jongste Geschrift zijn. Want het verheugt mij al te zeer, dat prof. Valeton alsnog besloot deze Toespraak in het licht te geven. En het beste bewijs, dat meerderen er zoo over denken, ligt wel in dit feit, dat zij reeds van verschillende kanten bijval of weerspraak of ook gemengden lof heeft gevonden.

Wil men hier toch van een àanval spreken, dan miskenne men niet mijne goede bedoeling en denke aan het theologische Beginsel, dat mijn Leermeester in zijne Toespraak nogmaals toelicht en handhaaft, en waartegen ook ik geen geringe bezwaren meen te hebben.

Digitized by Google

Alzoo niet de persoon en ook niet zijn geschrift, maar het vraagstuk, door prof. Valeton in Ethisch behandeld, worde door mij, met passende bescheidenheid, besproken.

En dat wel in het publiek. De vrijheid tot deze openbare bespreking ligt voor mij goeddeels in het uitgesproken verlangen van den geëerden Redenaar. In de tweede der Aanteekeningen, waarmede de Toespraak uitgegeven is, spreekt prof. Valeton den wensch uit, dat de theologische beginselen in de faculteit, en dus ook wel daarbuiten, meer op den voorgrond mogen treden. Zulk een beginselstrijd, zegt hij, behoeft niet in personenstrijd te ontaarden.

Scherp geformuleerd is dit mijn bezwaar: ***Ethisch in den Godsdienst, niet in de Theologie.*** Terecht handhaaft prof. Valeton het ethische in den Godsdienst, maar ten onrechte in de Theologie.

Met deze tegenstelling zijn ook de beide stukken van mijn opstel als vanzelve aangeduid. Eerst spreek ik over het ethische in den Godsdienst en daarna over het ethische in de Theologie.

I. Ethisch in den Godsdienst.

1. Welke beteekenis het ethische in den Godsdienst heeft, wordt in prof. Valetons Toespraak op allerlei wijze duidelijk gemaakt. Niet alleen handhaaft de Redenaar het ethische karakter van het Christendom (10) en laat hij het voor heel het leven gelden (14), maar hij qualificeert het ook als eene werkelijke gemeenschap met de onzienlijke wereld (16, 17). De geheele knoop van het: al dan niet ethisch, ligt in het kennen van God, zooals dat in het bijbelsche woord „kennen" opgesloten ligt (18). Zelf beschrijft hij het ethische als een staan in de realiteit (28). De ethische leeft in de realiteit der geestelijke dingen (9).

Met dit staan in de realiteit handhaaft de Professor het goed recht der ethische richting tegenover andere „partijen." Ook tegen over hen, die den Godsdienst geheel laten opgaan in redewerk (26, prof. Oort te Leiden), maar in het bijzonder

Digitized by Google

tegenover de Orthodoxie, die, naar zijne meening, altoos te veel waarde hecht aan begripmatige voorstellingen. Leeft de ethische in de realiteit, de orthodoxie blijft bij het begrip staan. Zijn de ethischen realiteitsmenschen, de orthodoxen begripsmenschen. Tusschen hen is het eene tegenstelling van *realiteit* en *begrip* (12).

Prof. Valeton verzet zich tegen deze verstandsrichting der Orthodoxie. Ieder levend Christen als zoodanig is ethisch; het geestelijk leven is ethisch; een geestelijk leven, dat niet ethisch zijn zou, is er niet (9). Ook den levenden orthodoxe is het om het leven te doen, of men vindt bij hem en bij ieder den dood (10). Het geloof laat zich niet begripmatig teruggeven, omdat het geloofsleven de grenzen van het begrip naar alle zijden overschrijdt (12). En al is er ook voor den ethische telkens gevaar om tusschen zich zelven en God allerlei dingen te schuiven, die God maken tot een begrip (13), hij heeft niet genoeg aan de begrippen verzoening en rechtvaardiging, want voor hem zijn het realiteiten, een verzoenend zijn en gerechtvaardigd zijn (19). In den Godsdienst gaat het om realiteiten en niet om begrippen (21).

2. Het moet ieder, die deze Toespraak aandachtig leest en zich eenigszins rekenschap kan geven van den loop der geschiedenis van de Christelijke kerk, dadelijk opvallen, dat het oude probleem van gelooven en weten, van hart en verstand, van leven en leer, ook al wordt het hier met andere woorden genoemd, n.l. realiteit en begrip, door prof. Valeton nog eens in behandeling wordt genomen. Wij staan hier voor den strijd der eeuwen.

Al dadelijk is dat verschil tusschen realiteit en begrip in het N. T. zelve te merken. In de Evangeliën staat meer het persoonlijke en in de Brieven meer het begripmatige voorop, evenals bij Johannes meer de realiteit en bij Paulus meer het begrip naar voren springt.

Wat nu in de H. Schrift nog niet als twee bepaalde richtingen te karakteriseeren is, ziet men evenwel al spoedig scherp omlijnd en op partijbanieren geschreven. Denkt slechts aan den geduchten strijd, tusschen Gnosis en Pistis

Digitized by Google

in de eerste eeuwen gevoerd. Deze worsteling is veel heftiger geweest dan men veelal, bij gebrek aan dogmenhistorische kennis, vermoedt. Ook heeft deze strijd de Kerk dier dagen op den verstandsweg der begrippen verder gevoerd dan goed was voor het waarachtig geestelijk leven.

Het dogmatische pleit over de drieëenheid en de twee naturen van Christus heeft het geestelijk verstandsoog gewis verhelderd, maar het realiteitsleven der ziel werd er bij velen door naar achteren gezet. Men leze den Geloofsvorm van Athanasius en geve zich rekenschap van de subtiele onderscheidingen, waarvan men toch de zaligheid beslist afhankelijk stelde.

In de latere Roomsche kerk kon deze vinnige strijd tusschen realiteit en begrip niet meer de oude felheid herkrijgen. Daartoe was Rome te praktisch van zin. En toen toch werkelijk, door de stuwkracht van het germaansche denken, in de middeleeuwen eene opflikkering van het smeulende, nooit uitgedoofde vuur aanschouwd werd in den kamp tusschen Scholastiek en Mystiek, alweder tusschen begrip en realiteit, liet de Kerk aan degenen, die zich niet al te gewillig in hare banden lieten slaan, genoeg ruimte voor phantasie en voor vrijheid van denken, om tegelijkertijd aan de behoeften van mystieke naturen en van systematische koppen te voldoen. De vrede tusschen realiteit en begrip werd bewaard, wijl de Kerk beider leidsvrouw was en bleef.

Maar anders werd de stand van zaken door de Hervorming. Door haar kwam de weg open èn voor de vrije aanbidding èn voor de vrije gedachte. De oude strijd moest opnieuw uitbreken en brak dan ook werkelijk in oude felheid uit. En wat de Protestantsche kerken q. t. aanbelangt, moest, krachtens hare geboorten, de verstandsrichting mettertijd de realiteitsreligie ernstig bedreigen. De Dogmatiek werd heerscheresse in den Godsdienst. Wanneer men alles overziet, baart het geen verwondering, dat op protestantsche erve de strijd tusschen realiteit en begrip steeds weer een hoogen warmtegraad erlangde. De worsteling met Wederdoopers en Socinianen in de oudste tijden, later met Piëtisten en Ratio-

Digitized by Google

nalisten, en altoos opnieuw onder allerhande namen herhaald, is ook in onze levenstijden aan de orde van den dag. De oude maar nog niet verouderde onderscheiding tusschen Orthodoxen en Ethischen is slechts eene nieuwe benaming voor eene oude groepeering.

Aan welke zijde prof. Valeton staat, behoeft werkelijk niet gevraagd. Onze Toespraak doet hem nogmaals kennen als één der voormannen van de ethische partij.

3. Zonder nu integaan op deze òok voor de hand liggende vraag, of prof. Valeton de grenzen tusschen Orthodoxen en Ethischen niet te marquant maakt, willen wij dit alleen trachten aan te toonen, dat het ethische in den Godsdienst niet alleen recht van bestaan heeft, maar ook beslist dient gehandhaafd te worden. Vooreerst met het oog op onze Belijdenisschriften, die voor de Gemeente niet een godsdienst van begrippen, maar eene realiteitsreligie ontvouwen.

De Belijdenis des Geloofs stelt zich geheel en al op het standpunt van geloof. In het eerste Artikel wordt met name God beleden, niet als een verstandelijk begrip, maar als eene levende realiteit. Dat God volkomen wijs, rechtvaardig, goed en eene zeer overvloedige fontein aller goeden is, wil daar niet een verstandsoordeel wezen, maar eene zielservaring zijn. Al deze deugden Gods willen niet verstandelijk toegestemd worden, maar moeten geestelijk, ethisch, doorleefd zijn. Wie Gods wijsheid en rechtvaardigheid en goedheid niet met heel zijne ziel doorleefd en verheerlijkt heeft, kent misschien alle zevenendertig artikelen woordelijk uit zijn hoofd, maar heeft er voor zijn zieleleven niet veel aan. Het eerste artikel moet ethisch doorleefd zijn, voordat de verdere zesendertig stukken gesteld, ingedacht en ontwikkeld worden.

Op ditzelfde standpunt des geloofs staat ook de Catechismus. De eerste vraag bepleit geen verstandszaak, maar getuigt van hartewerk. Zij handelt niet over veel weten, maar over veel troost, over het eigen zijn aan den getrouwen Zaligmaker Jezus Christus. In dien Christus is de verlossing geen begrip, maar realiteit. Het is een verlost zijn en zalig

Digitized by Google

zijn, geen weten met zijn verstand maar weten met zijn hart.

Daarin verschillen eenigszins de Vijf artikelen tegen de Remonstranten van de Belijdenis en van den Catechismus. Deze vijf theses vormen meer een leerstuk dan eene belijdenisacte. Wel spreekt de Voorrede van „zeer vele vertroostingen", maar heel de opzet is begripmatig. De opstellers qualificeeren deze Vijf artikelen dan ook nader als „oordeel der synode over leerstukken." En het kon ook wel niet anders krachtens de aanleiding tot het opstellen. Wat Athanasius in zijn Geloofsvorm deed, herhaalden onze Dordsche vaderen ten jare 1619, n.l. de leer bepalen.

Op weer andere wijze verschilt de Liturgie van Belijdenis en Catechismus. De ontwikkeling van den geloofsinhoud draagt in onze Formulieren van eenigheid, ook al weer uit kracht harer bestemming, een min of meer intellectueel karakter. Onze Liturgie daarentegen is meer eene ethische uitbeelding van het geloof zelve. Gelijk in de Psalmen het hart klopt, popelt in de Liturgie de ziel. Het is er alles leven met God in Christus. Heet de Catechismus eene onderwijzing en zijn de Vijf artikelen een oordeel, de Liturgie wordt bij den dienst gebruikt.

Waarin echter allen samenstemmen is het beginsel des geloofs. Allen staan in de realiteit.

4. En 't laat zich ook niet anders verwachten van mannen, voor wie de H. Schrift een licht voor den voet was. Die Bijbel toch merkt den godsdienst niet als eene leer in het hoofd, maar als leven des harten. Tusschen onze ziel en den Heere God ligt niet allereerst een gedachtenketen, maar een gemeenschapsband. Abel staat in de realiteit, terwijl Kaïn bij begrippen leeft. Henoch wandelt met God, Noach predikt uit geloof, Mozes is de groote profeet, Abraham leeft bij Gods trouw en Jesaja wentelt in alles zijn weg op den Heer. En zoo kan men heel het O. T. doorloopen, om ook daaruit niet alleen het goed recht, maar ook de besliste noodzakelijkheid van het ethische in den Godsdienst te handhaven. En al is één der beide hoofdgedachten van ons Psalmboek: de overdenking der wet (De Psalmen, door prof. Valeton,

Digitized by Google

bl. 17), ook dit overdenken is geen verstandsarbeid, maar voor alles zielewerk.

Van het N. T. heb ik bijna niet te spreken. Al is Johannes anders aangelegd dan Paulus, zoodat de geschriften van den eerste meer mystiek en die van den andere meer intellectueel zijn, alleen dit altoos weer herhaalde „in Christus" is voldoende bewijs, dat Paulus met heel zijne ziel in de realiteit der dingen staat. Ook in de H. Schrift komt het niet allereerst aan op de begrippen, maar op het leven dat daar achter ligt; niet op het begrip der voldoening, maar op het feit der voldoening; niet op de logische formuleering der drieëenheid, maar, zooals onze Belijdenis (Art. IX) het uitdrukt, op hare werkingen, en voornamelijk degene, die wij in ons gevoelen.

5. Letten wij eindelijk nog op een niet denkbeeldig gevaar ook voor onze tijden. Het gevaar van intellectualisme in den Godsdienst. Dat is een uitwisselen van de realiteit tegen begrippen. Voor onze dagen duidt prof. Valeton dat aan met het woord „orthodoxie". Ik zou deze betiteling niet willen overnemen, maar meen toch goed te verstaan wat er mede bedoeld wordt. Als Athanasius decreteert: zoo iemand dit niet geheel en ongeschonden bewaart, die zal zonder twijfel eeuwig verloren gaan (Geloofsvorm, Art. 2), dan gaat ook mij dat te ver. Want voor alle tijden hangt de zaligheid niet aan het begrip, maar aan de realiteit.

Op dien verstandsweg is ook de Protestantsche kerk te ver gegaan. Zooals ik reeds opmerkte, heeft het intellect duchtig partij getrokken van de Reformatie der 16e Eeuw. En ook al helt nu elke Kerk ten slotte een weinig over naar links of naar rechts, zoodat wij dit vooral in de gegeven omstandigheid aan de Protestantsche kerk best kunnen toegeven, toch, en daarom vooral, moeten op onze muren immer eenigszins mystieke naturen de geestelijke wacht houden, opdat wij niet tot een blooten verstandsgodsdienst vervallen.

Waarvoor ook in onzen tijd gevaar bestaat. In 't geen prof. Oort onlangs bij gelegenheid van het Internationaal Congres van vrijzinnige theologen gezegd heeft omtrent het

Digitized by Google

teruggaan van Bijbel op Rede, is de stoute consequentie van een beginsel, dat ook onder ons orthodoxen veel meer sympathie heeft dan oppervlakkig wellicht schijnt. Zoodra wij de Rede ten troon verheffen, hetzij wij ons stellen op het standpunt des twijfels van Cartesius, hetzij wij ons beter thuis gevoelen in het idealisme van Hegel, ontwijkt ons de levenswarmte van den Godsdienst.

Het gebrek aan geloofsverzekerdheid binnen de kringen der belijdende gemeente is de droeve uitkomst van verstandsheerschappij. Hoe onmisbaar dogmen ook zijn, al was het maar alleen voor 't kerkelijk samenleven, de persoonlijke ziel stelt andere en hoogere eischen voor haar waarachtig geluk. De ziel moet staan in de realiteit. Dan eerst zijn hare snoeren gevallen in lieflijke plaatsen en heeft zij de rust van het volk van God.

6. Het goed recht van het ethische in den Godsdienst is onaantastbaar. Onze Belijdenisschriften doen er professie van en de H. Schrift zelve predikt hare onvoorwaardelijke noodzakelijkheid. En waar nu vroeger en later niet alleen neiging tot verstandsgodsdienst, maar ook strijd tusschen geloof en rede, realiteit en begrip, aanschouwd werd, niet het minst in onze eigene levensdagen, daar mogen niet alleen zijne tegenwoordige leerlingen, maar ook wij oudleerlingen, prof. Valeton dankbaar zijn, dat hij bij de opening der academische lessen nogmaals zijne stem liet hooren ook omtrent het ethische in den Godsdienst.

II. Ethisch in de Theologie.

1. Maar wat wij tot nu toe bespraken raakt nog niet de eigenlijke quaestie, waarom het in de Toespraak gaat. Het geldt in die Toespraak niet allereerst een vraagstuk uit den Godsdienst, maar voor alles een probleem in de Theologie, dus in de Wetenschap. Wij bewegen ons hier niet op godsdienstig terrein, maar op wetenschappelijk gebied. Prof. Valeton treedt niet voor ons op als predikant, maar als hoogleeraar. Wij zien hem niet op den kansel, maar op den

Digitized by Google

catheder staan. Hij houdt geen prediking, maar een betoog. En zoo nu, als hoogleeraar, betoogt hij voor zijn academisch gehoor deze stelling: *ethisch in de Theologie.*

Volgen wij zijn gedachtengang. Prof. Valeton vraagt zijn gehoor: weet gij wat het zeggen wil in theologicis op ethisch standpunt te staan? (9). Hij antwoordt zich zelven: het is dit, dat men ook voor de theologie zijn uitgangspunt neemt in de realiteit der geestelijke dingen (9). De ethische theoloog kiest dus zijn uitgangspunt in de realiteit. Van ethischen kant toch wil men ook voor de theologie als zoodanig van het leven uitgaan en de begrippen daaraan subordineeren (10). Ook in de Theologie komt het dus voor alles op de realiteit aan en niet op de begrippen. Men trachte te komen van het begrip tot de realiteit, van de formule tot het leven dat er achter ligt (12). Ook in de theologie blijft men geen oogenblik staan bij het begrip. Wie de theologie tot redeneerkunst maakt, kan geen ethisch, geen goed theoloog zijn (13). Alzoo, in de Theologie wendt en keert zich alles om realiteit. Een ethische theoloog is een realiteitstheoloog.

Wij luisteren verder. Theologie is een zaak des geloofs (17). Eerst de openbaring, de indruk, daarna kan men verder gaan en komen tot theologie (18). Eerst het zien en het leven; straks volgt het begrip (22). Op allerlei wijze bepleit de Hoogleeraar de prioriteit der realiteit, niet alleen in den Godsdienst, maar ook in de Theologie. Bij strenge consequentie, de Professor voelt dit dadelijk, kan men langs dezen weg niet alleen voor den Godsdienst, maar ook in de Theologie tot het onbeperkte gezag van de rede komen (prof. Oort), maar wijl prof. Valeton volstrekt niet meê wil op dezen intellectualistischen weg, verzekert en bepaalt hij dadelijk zijne gebondenheid aan de H. Schrift.

De ethische richting wil zich volstrekt niet losmaken van de H. Schrift. Het tegendeel is waar (25). Wel waardeert zij haar anders dan de orthodoxie. Prof. Valeton zoekt wat achter de H. Schrift ligt, wat zij hem te zien en te hooren geeft van het leven Gods (27). Zoo alleen kan men leven bij de H. Schrift, en daarom moet het ook bij onze theolo-

Digitized by Google

gische studiën te doen zijn (28). In 't kort, wie theoloog wil zijn, zoeke, ook en vooral door de Schrift, de geestelijke realiteit (28). Altijd en altijd weer de realiteit. Niet alleen ethisch in den Godsdienst, maar ook ethisch in de Theologie.

2. De stelling eischt nog nadere toelichting. Wij moeten het eigenlijke probleem scherp in het oog vatten, zullen wij prof. Valeton geen onrecht doen en zelf niet tot eene onjuiste beantwoording komen. Wat bedoelt de Hoogleeraar met deze stelling: ethisch in de Theologie? Zij laat drieërlei opvatting toe, al naarmate wij bijzonderlijk letten op den persoon des onderzoekers of op de wijze van zijn onderzoek of op de resultaten van dat onderzoek. Moet de theoloog zelf ethisch zijn of moet zijn onderzoek ethisch zijn of moet zijn resultaat ethisch zijn?

Prof. Valeton vraagt naar het ethische standpunt (9). Dat standpunt stelt den theoloog den eisch, dat hij ethisch zal zijn. Hij zelf moet staan in de realiteit. Want de theologie is eene zaak des geloofs (17). Eerst de openbaring, de indruk, en daarna theologie (22). Tegen dit verlangen, dat de theoloog zelf in de realiteit zal staan, kan geen weldenkende eenig bezwaar in het midden brengen. Waar geen persoonlijk geloof in God is, is ook geen werkelijke liefde tot onderzoek van de goddelijke dingen. Bovenal in de Theologie ga het leven der ziel vooraf aan het verstandelijk begrijpen. De theoloog zelf voor zijn eigen persoon sta in de geestelijke realiteit. Hiermede stemmen wij hartelijk in.

Maar daarin ligt het zwaartepunt van deze Toespraak ook niet. Dan soms in de aanwijzingen omtrent de methode van onderzoek? Inderdaad, voor prof. Valeton staat vast, dat „ethisch" karakteristiek is èn van een persoon èn van eene methode (13). Dan dient dus de onderzoeker niet alleen voor zich zelven in de realiteit te staan, maar ook bij zijn onderzoek van de realiteit uittegaan. En dat eischt prof. Valeton dan ook. De theoloog, zegt hij, neme zijn uitgangspunt in de realiteit der geestelijke dingen (9). Plat gezegd: door het leven tot de leer (10). Deze methodologische eisch vindt bij mij minder gereede toestemming. Die methode

Digitized by Google

brengt zelfs de besten op een gevaarlijken weg. Als de theoloog bij zijn onderzoek van de realiteit moet uitgaan, komt hij er toch zoo licht toe zijn eigen realiteit voor dè realiteit te houden. M. a. w. zijn wetenschap wordt een ontleden van eigen geloofsinhoud. En men heeft dan slechts den zetel van het geloof in 's menschen intellect te zoeken, om tot het zeer bedenkelijk subjectivisme van prof. Oort te komen.

Dat laatste nu wil prof. Valeton volstrekt niet. En ook het eerste niet. Hij wil geen psychologie van eigen persoon, maar eene theologie aan de hand der H. Schrift. Dit punt releveer ik met opzet, omdat prof. Valeton in dit opzicht zoo dikwijls verkeerd begrepen wordt. Zijn hart leeft in de realiteit der H. Schrift. Hij wil zich volstrekt niet losmaken van de Schrift (25). Alleenlijk, hij blijft niet staan bij de Schrift, maar zoekt wat daarachter ligt (27). En daartegen heb ik weer bezwaar. Komt bij deze methode van onderzoek niet eigen persoon boven de Schrift te staan? Zoekt men de realiteit achter de H. Schrift, men eindigt met haar te vinden in eigen persoon. Edoch, op deze quaestie hoop ik nog terug te komen.

Het eigenlijke vraagstuk in deze Toespraak betreft nog niet zoo zeer eene methodologische quaestie dan wel het eigenlijke doel van alle wetenschap. Wanneer prof. Valeton poneert: ethisch in de Theologie, dan verlangt hij, dat men in de Theologie geen oogenblik blijft staan bij het begrip. Wie de theologie tot redeneerkunst maakt, kan geen ethisch, geen goed theoloog zijn (13). De theoloog zoeke, ook en vooral door de Schrift, de geestelijke realiteit (28). Men trachte te komen van het begrip tot de realiteit, van de formule tot het leven dat er achter ligt (21). Dat is hier hèt probleem.

Prof. Valeton wil, dat de theologie kome van begrip tot realiteit. Als theoloog moet hij niet alleen zelf staan in de realiteit, en ook niet louter uitgaan van de realiteit, maar ook beslist komen tot de realiteit. Wetenschappelijk komen tot de realiteit. Als wetenschappelijk theoloog komen tot de

Digitized by Google

realiteit. Dat is, zie ik niet gansch verkeerd, de eigenlijke bedoeling van prof. Valetons eisch: ethisch in de Theologie. Wij hebben hier niet allereerst een standpuntsquaestie en ook niet voor alles een methodologisch vraagstuk, maar in de allereerste plaats een eisch omtrent doel en taak van de theologische wetenschap. De Theologie brengt ons van begrip tot realiteit.

Zij, de Theologie, mag niet blijven staan bij het begrip, maar moet trachten te komen van de formule tot het leven, van het begrip tot de realiteit. Maar — aan dezen eisch kan nooit voldaan worden. Prof. Valeton vordert van de Theologie wat in geen enkele wetenschap mogelijk is. Wetenschappelijk is het onmogelijk van het begrip tot de realiteit te komen. Het doel der Wetenschap is niet realiteit maar *begrip*, en de taak der Theologie beperkt zich tot de *H. Schrift*.

3. Het doel der Wetenschap is niet realiteit maar begrip. Geen enkele wetenschap brengt het van begrip tot realiteit. De onmogelijkheid om langs wetenschappelijken weg van begrip tot realiteit te komen, blijkt mijnsinziens wel allerduidelijkst uit de zoogenaamde bewijzen voor Gods bestaan. Dat er in Griekenlands denkwereld met den grootsten ernst naar een verstandelijk bewijs voor Gods bestaan gezocht is, laat zich gemakkelijk verklaren uit den griekschen drang, om tot hooger kennis en dieper inzicht te geraken van de bovenzinnelijke wereld. De grieksche wijsgeeren waren op hunne wijze reuzen, door begrip op begrip te stapelen, om langs dezen steilen weg de eeuwige realiteit te bestormen. Men wilde al denkende tot de realiteit, tot God, komen. Maar het is hun niet gelukt.

Des te meer verwondering moet het wekken, dat in het Christendom deze bewijzen niet alleen overgenomen maar in hunne waarde ook deerlijk overschat werden. Alleen in tijden, wanneer het geloof en met het geloof de realiteit, de levende God, den Christen onder de voeten wegzinkt, dus in jaren van toenemenden bangen twijfel, kan men zijne zekerheid, welke elk menschenhart behoeft, gaan zoeken in de logische deductie en inductie van de oude heidenwereld.

Digitized by Google

Immers, het dusgenaamde ontologische bewijs, om van onze rede tot de absolute Rede, van ons denken tot den grooten Denker te komen, maakt een in de Wetenschap nooit te wettigen sprong van begrip op realiteit noodzakelijk. En dat zelfs Kant, die alle voorhanden bewijzen op deugdelijke gronden wraakte, toch weer in zijn eigen zedelijk postulaat een nieuw bewijs aan de hand deed, moge eene indicatie te meer zijn voor het streven van den menschelijken geest, om met de rede van begrip tot realiteit te geraken, niemand zal in een postulaat de kracht der rede bewonderen. Het idealisme van Plato, later door Cartesius op zijn eigen wijze verdedigd en door de identiteitsphilosophie van Hegel ten top gevoerd, stuit altijd weer op dit onoverkomelijk bezwaar, dat uit de abstractie nooit het reëele te voorschijn treedt. Het goede blijft een begrip en de goede eene realiteit

Met begrippen komt men nooit tot de realiteit. Wel kan men, zoo er vreeze bestaat voor het opofferen van het begrip aan de realiteit, of voor het omgekeerde geval, een brug tusschen beiden trachten te slaan door de phantasie te hulp te roepen. En werkelijk is in de laatste vijftig jaren de waarde der phantasie ook op wetenschappelijk gebied met kracht betoogd, maar ieder voelt, dat, zoodra men de phantasie, hoe dan ook nader opgevat, op de erve der Wetenschap toelaat, Pallas Athena, uit het hoofd van vader Zeus geboren, onverwijld aanstalten tot vertrek maakt. En op zich zelf is het verschijnsel, dat de phantasie te hulp geroepen wordt om van begrip tot realiteit te komen, al een afdoend bewijs voor de onmogelijkheid om wetenschappelijk dit kunstwerk te verrichten. Prof. Valeton eischt dan ook te veel als hij der Theologie ten doel stelt, om achter het begrip het leven, de realiteit, te zoeken.

Het doel der Wetenschap bepaalt zich tot het begrip en wordt bereikt in de formule. Wetenschappelijk onderzoek heeft aan zijn doel beantwoord, zoodra de onderzoeker zijn object, dat natuurlijk zeer verschillend kan zijn, logisch doordacht en gegrepen heeft. Alsdan heeft hij wetenschappelijk voor zijn verstand het object in begrippen vastgelegd.

Digitized by Google

Zal de Wetenschap een eigen domein houden, dan mag men van haar niet minder en ook niet meer eischen dan het denkvermogen toelaat. Aan die faculteit van den mensch is de Wetenschap gebonden. Wetenschap wordt met het verstand, met het intellectueel vermogen van den menschelijken geest, beoefend en hare resultaten bestaan dan ook dienovereenkomstig in begrippen. Wetenschap is voor denkers en denkers geven begrippen. Wie niet kan of durft denken, wordt nooit een man van Wetenschap, maar ook wie van de Wetenschap vordert, dat zij ons achter de begrippen de realiteit zal doen kennen, stelt haar een eisch, waaraan niet voldaan kàn worden.

Daarmede is ook het verschil tusschen Wetenschap en Godsdienst aangewezen. De Godsdienst vraagt heel den mensch en zet hem in de realiteits-wereld, terwijl de Wetenschap des menschen verstand vraagt voor haren arbeid in de denkwereld. De Godsdienst heeft dan eerst haar einddoel bereikt, wanneer de mensch werkelijk staat in de realiteit, in God, terwijl de Wetenschap zich te vreden stelt met het begrip der dingen. Voor den Godsdienst de realiteit, voor de Wetenschap het begrip. In den Godsdienst het ethische en in de Wetenschap het logische. En zooals men in den Godsdienst nooit met begrippen tevreden mag wezen, zoo mag men in de Wetenschap nooit realiteit vragen.

4. Wij komen tot de taak der Theologie. Wat van de Wetenschap in 't algemeen geldt, is op de Theologie in 't bijzonder toetepassen. Theologie is immers wetenschap. En zij moet dan ook aan den eisch der Wetenschap voldoen. Wil de Theologie wetenschap blijven, dan moet zij met het verstand beoefend worden en moet zij hare resultaten in begrippen vastleggen. Zij, de Theologie, streve naar het doel van alle wetenschap, n.l. om al denkende tot begrippen en formules te geraken.

Ook zij mag dus niet het doel van de Wetenschap voorbij streven door achter het begrip de realiteit te zoeken. Dan treedt zij binnen het rechtsgebied van den Godsdienst, wat nimmer mag geschiên. Immers, de Godsdienst vraagt het

Digitized by Google

hart en stelt tot einddoel de realiteit, de Theologie als wetenschap vraagt het verstand en brengt tot heldere begrippen. De Godsdienst blijft de meerdere en de Theologie de mindere. De Godsdienst bedoelt het wezen der dingen en de Theologie de begrippen der dingen.

Maar de Theologie is ook eene zelfstàndige wetenschap. Heeft zij als wetenschap aan den eisch der algemeene Wetenschap te voldoen, zoodat ook de Theologie zich met begrippen tevreden moet stellen, als zelfstandige wetenschap bezit zij haar eigen kenmerk. En dat kenmerk ligt voor haar vooral in de methode van werken. De H. Schrift is haar uitgangspunt. Uit die Schrift zoekt zij ook de kennisse Gods. Nu zal geen verstandig theoloog beweren, dat de Natuur een gansch en al gesloten boek voor onze Godskennis is. Want zij is inderdaad voor onze oogen als een schoon boek, in hetwelk alle schepselen, groote en kleine, gelijk als letteren zijn, die ons de onzienlijke dingen Gods geven te aanschouwen (Bel. d. Gel. Art. II). Maar dit veld te bearbeiden behoort niet tot de taak der Theologie. Ook mag niemand den spot drijven met het geloof der gemeente, noch klein achten het religieus bewustzijn van één persoon, want ook langs dezen weg kon men tot wetenschappelijke kennis van God komen. Maar wederom, ook dit terrein behoort niet aan de Theologie. Zij zoekt wetenschappelijke kennis in de H. Schrift.

Prof. Valeton stelt ook in zake de methode der Theologie te hooge eischen en wil te veel, wanneer hij niet wil blijven staan bij de Schrift, maar zoekt wat daarachter ligt, wat zij te zien en te hooren geeft van het leven Gods. Zoo worden de grenzen, die Theologie en Godsdienst scheiden, overschreden, omdat de onderzoeker zich niet tevreden stelt met begrippen, maar tracht te komen tot de realiteit. Immers, ook bij de studie van de H. Schrift is het om begrippen te doen, niet om het verzoend zijn maar om de verzoening, niet om het rechtvaardig zijn maar om de rechtvaardiging. Zooals het in den Godsdienst te doen is om de realiteit van het verzoend en gerechtvaardigd zijn, zoo in

Digitized by Google

de Theologie om de begrippen verzoening en rechtvaardiging. De theoloog is denker en geen getuige. En dat wordt door prof. Valeton vergeten. Hij wil ook voor de Theologie van begrip tot realiteit komen en niet alleen ethisch in den Godsdienst, maar ook ethisch in de Theologie zijn. Evenzeer als het eerste volstrekt noodzakelijk is, even onmogelijk is het laatste. Voor den Godsdienst de realiteit en voor de Wetenschap begrippen. Ethisch in de Religie en logisch in de Theologie.

5. Door het ethische beginsel op de Theologie toe te passen, is er verwarring gekomen. Bedoelde men alleen, dat ieder theoloog ethisch moet wezen, d. w. z. met zijn hart in de realiteit der dingen moet staan, in gemeenschap met God moet leven, ieder, wien de groote ernst der zaak ter harte gaat, zou met dezen eisch zijne hartelijke instemming betuigen. Wetenschap zonder Godsdienst is koud rationalisme, Theologie zonder Religie wordt haarkloverij. Maar stelt de ethische der Theologie tot taak, dat zij ons brengt van het begrip tot de realiteit, dan stelt hij aan de Wetenschap in 't algemeen en aan de Theologie in 't bijzonder eischen, waaraan nooit voldaan kan worden en nooit voldaan is. Ook door prof. Valeton niet. Ethische theologie bestaat in werkelijkheid niet (10).

Zou er werkelijk eene ethische theologie kunnen bestaan, dan zou haar eigenaardig kenmerk liggen in de methode, die zij toepaste. Zij zou den geloofsinhoud van eigen hart en van de gemeente verstandelijk moeten bewerken. Maar nogmaals, dan was haar arbeid geen theologie, die haar taak aan de H. Schrift bindt. Om geen misverstand te doen ontstaan, zou zij van het woord theologie afstand moeten doen. Prof. Valeton wil daarvan volstrekt niet hooren. In zijn hart is hij theoloog en voelt hij zich aan de H. Schrift als het boek Gods (27) gebonden. Hij leeft in de Schrift en uit de Schrift. Hij staat in de realiteit der Schrift.

Met zijn hart. Maar ook met zijn verstand? Als theologisch hoogleeraar? Wonder is de logica van het leven! Eerst kwam prof. Wildeboer uit Groningen en nu weer prof. Valeton uit

Digitized by Google

Utrecht met den eisch, dat ons geslacht terug moet tot den Bijbel (26). Hier spreken theologen, hoogleeraren in de faculteit der godgeleerdheid. Maar hoe bedoelen zij hunne woorden? Stellen zij hiermede een eisch alleen voor den Godsdienst of ook voor de Theologie? Mij dunkt, als Hoogleeraren zoo spreken, hebben wij ook aan de Theologie te denken. Ook als theologen moeten wij terug naar de H. Schrift.

6. Wij eindigen met deze slotsom. *Ethisch in den Godsdienst en niet in de Theologie.* De Theologie is wetenschap en heeft als zoodanig begrippen tot doel. De Theologie is eene zelfstandige wetenschap en als zoodanig bindt zij haar taak aan de H. Schrift. Geen ethische resultaten en geen ethische methode, maar wel ethische theologen. Zij moeten staan in de realiteit. Dat is in theologicis de groote, maar ook de eenige beteekenis van het ethisch beginsel (7.)

N.-Loosdrecht, Mei 1904. G. Vellenga.

Digitized by Google

Boekaankondigingen.

Das Christusbild des urchristlichen Glaubens in religionsgeschichtlicher Bedeutung. Vortrag, gehalten in verkürzter Fassung vor dem internationalen Theologen-Kongress zu Amsterdam, September 1903, von Otto Pfleiderer, Berlin, Georg Reimer, 1903. *f* 1.05.

Wie de tweede uitgaaf van Pfleiderer's „Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren" van 1902 met de eerste vergelijkt, zal opmerken, dat Pfleiderer in de tweede uitgaaf meer rekening gehouden heeft met de geschiedenis der godsdiensten en de punten van overeenkomst tusschen het Christendom en andere godsdiensten, bepaald het Buddhisme en het Parzisme op den voorgrond gesteld heeft. De geëerde schrijver toont hierin, dat hij het wetenschappelijk leven van zijnen tijd meêleeft en dat hij den gang der ontwikkeling, welken de Oud-Testamentische wetenschap in den bekenden Babel—Bibelstrijd doormaakt, ook op Nieuw-Testamentisch gebied weet toe te passen. Op het congres van vrijzinnige theologen, te Amsterdam in Sept. 1903 gehouden, heeft Pfleiderer in de bovengenoemde voordracht de punten van overeenkomst tusschen het Christendom en de andere godsdiensten uiteengezet en daaruit op bedachtzame wijze conclusiën getrokken. Niet ieder zal die conclusiën aanvaarden, maar de overweging van allen verdienen zij ten volle. Wie de

Digitized by Google

studiën van Rudolf Seydel en de dissertatie van Dr. G. A. van den Bergh van Eysinga (Indische invloeden op oud-Christelijke verhalen, 1901), gelezen heeft, zal in deze voordracht van Pfleiderer niet veel nieuws aantreffen, maar toch moeten erkennen, dat oude, bekende feiten op aantrekkelijke wijze worden medegedeeld. Pfleiderer is een meester ook in den vorm.

Volgens Pfleiderer dan was het de taak van de Theologie der 19e eeuw, een juist onderscheid te maken tusschen den Christus des geloofs en den Jezus der geschiedenis, die de kerkelijke dogmatiek had vereenzelvigd. In het dogma van den Godmensch zouden godsdienstige ideeën van verschillende herkomst met de herinneringen van de oudste gemeente aan het leven van den meester verbonden zijn. De taak van de wetenschappelijke Theologie is nu, de latere elementen te verwijderen, kritisch te schiften en den historischen persoon los te maken van het mythisch omhulsel, waarin de overlevering hem gekleed heeft. Joodsche profetie, rabbijnsche leer, Oostersche gnosis en Grieksche wijsbegeerte zouden hare kleuren vermengd hebben op het palet, dat gebezigd werd, om het Christusbeeld der N. T.ische geschriften te schilderen. De herinneringen der eerste jongeren hebben een gewichtig aandeel gehad aan het gevormde Christusbeeld, maar naast dit ééne bestanddeel zouden nog vele andere zijn op te merken. Men moet zich geen Christusbeeld vormen naar modernen smaak en van het leven van Jezus eenen sentimenteelen roman maken. Men moet niet door overdrijving het Christendom van zijn geestelijk-zedelijk niveau trekken en bij de punten van overeenkomst met andere godsdiensten de soms nog sterkere punten van verschil vergeten. Bij formeele overeenkomst is er vaak een diepgaand materieel onderscheid. In het Christendom vindt men geen natuurmythen, maar geestelijke gedachten. Toch blijft Pfleiderer zijne stelling handhaven, dat de oplossing van de problemen in de wetenschappelijke behandeling van het leven van Jezus op het gebied van de vergelijkende geschiedenis der godsdiensten te zoeken en te vinden is.

Digitized by Google

Laat mij een voorbeeld noemen. Jezus wordt Gods Zoon genoemd. Dit zoonschap heeft Hij verkregen door adoptie. De Vader heeft Hem als Zoon aangenomen, eene voorstelling, die te verklaren is uit het O. T., volgens welke Jahwe b.v. Israels koning tot zijnen zoon verklaarde (2 Sam. 7 : 13, 14, Ps. 2). Jezus wordt Gods Zoon genoemd krachtens de metaphysische betrekking, welke tusschen Vader en Zoon bestond, eene voorstelling, die te verklaren is uit de Chokma-litteratuur en de Logosleer van Philo. Maar Jezus wordt ook Gods Zoon genoemd, omdat Hij geboren is uit de maagd Maria door de kracht des Heiligen Geestes. Van deze laatste voorstelling nu zijn vele parallelen aan te wijzen in de geschiedenis der godsdiensten. Pythagoras werd door zijne leerlingen beschouwd als eene incarnatie van Apollo of ook als diens zoon. Van Plato verhaalde de sage bij de Atheners, dat zijne moeder Periktione hem van Apollo ontvangen had, waarom de academie op den geboortedag van Apollo aan haren stichter dacht. Van Alexander den Groote geloofde men, dat hij een zoon van Zeus was, die in den vorm van een slang met zijne moeder Olympias had gemeenschap gehad, voordat zij met Philippus gehuwd was. Ook de wonderdoener Apollonius van Tyana werd door zijne landslieden als zoon van Zeus beschouwd. De magiër Simon beweerde, dat hij geenen menschelijken vader had gehad. Origenes (contra Celsum 1 : 37) verklaarde terecht deze sagen uit de gedachte, dat hoog begaafde mannen hunnen oorsprong in de goden zelven moesten vinden, en geen gewonen, menschelijken vader hebben konden.

In eenen tijd, toen men van natuurwetten geen begrip had, en de phantasie zich voedde met de mythologie van goden, zonen en halfgoden, waren deze voorstellingen niets bijzonders. Vooral sterk is volgens Pfleiderer de overeenkomst van Jezus' geboorte met die van den Buddha. Volgens de Lalita Vistara, die van vóór-Christelijken oorsprong is, deelt de Buddha in de vergadering der goden zijn plan mede, om in den schoot van eene vrouw neder te dalen, opdat hij de wereld zou kunnen verlossen. De godenzonen verblijden zich daarover.

Digitized by Google

Koningin Maya, de vrouw van koning Kouddhodana van Kapilavastu, wordt zwanger van eenen witten olifant, en zoo heeft de incarnatie van den Buddha plaats. Bij zijne geboorte verklaarde de Buddha met de stem van eenen leeuw: „Ik ben het verhevenste, het beste in de wereld. Dit is mijne laatste geboorte. Ik zal een einde maken aan de geboorte, den ouderdom, de ziekte, den dood." Eene herleving van de natuur, bepaald van de menschenwereld heeft plaats. Hemelsche legerscharen vereeren het kind en stemmen eenen lofzang aan. Ook van het verhaal van den twaalfjarigen Jezus in den tempel vinden wij parallelen. Toen de prins Siddhartha op school kwam, beschaamde hij zijne leermeesters door zijne groote kennis van de 64 boeken der Indische wijsheid. Eens naar het land gegaan zijnde, om den akkerbouw gade te slaan, verdiepte hij zich onder de schaduw van eenen boom in meditatie. Vijf wijzen of heiligen (richis) kwamen voorbij, bemerkten aan zijnen lichtglans, dat hij een zoon Gods was en voorspelden zijne toekomstige loopbaan als leeraar der wet en verlosser der wereld. Toen de Buddha thuis gemist werd en zijn vader naar hem gevraagd had, ging men hem zoeken, en vond hem buiten. Nadat hij in zijnen vader het gebrek aan hoogere kennis afgekeurd had, ging hij mede naar huis, schikte zich naar de zeden en gewoonten van zijnen stand en bereidde zich inmiddels voor, om het volkomen reine wezen (Buddha) te worden. Vgl. Lalita Vistara I, 115, 118—122.

Pfleiderer wijst nog op de parallelen tusschen de Indische Krischnalegende en het verhaal van Mattheus betreffende de vervolging van het kindeke Jezus door Herodes en den kindermoord te Bethlehem, op de parallelen tusschen de verzoeking van Jezus in de woestijn en die van den Buddha; op de dateering van Jezus' opstanding „op den derden dag" met de Egyptische Osiris-feesten of „na drie dagen" met de Phrygische Attisfeesten; op de parallel tusschen de apocalyptische reiniging door het bloed des lams en de Phrygische reiniging door het offerbloed van den ram, op het sacrament van Mithras van brood en beker, het teeken op het voor-

Digitized by Google

hoofd, de viering van den Zondag in den eeredienst van Mithras en van den 25en December als den geboortedag van de godheid.

Ik erken gaarne, dat Pfleiderer in zijne beschouwingen voorzichtiger is dan velen, die zich in den jongsten tijd aan een dergelijk onderzoek hebben gewaagd. Ik denk b. v. aan H. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des Neuen Testament, 1903, en W. Heitmüller, Taufe und Abendmahl bei Paulus, 1903. Niet gaarne zou ik Pfleiderer en gelijkgezinden veroordeelen op den hoogen toon, waarop onlangs F. Blass over zijne Berlijnsche collega's sprak in zijn „Wissenschaft und Sophistik," 1904. Maar het komt mij voor, dat toch ook Pfleiderer nog te veel concessies doet. Dat er inwerking van Babylonische mythologie bestaan heeft op de Oud-Testamentische verhalen van de schepping en den zondvloed, zal niemand ontkennen. Evenmin dat het Parzisme zijnen invloed liet gelden op de Joodsche demonologie en angelologie. Dat de Joodsche eschatologie, die ook in het N. T., als in 2 Thess. 2 en Openb. 12, te bespeuren valt, treffende parallelen heeft met Babylonische en Parzistische voorstellingen en ten deele daaruit verklaard kan worden, wil ik gaarne toegeven. Dat de vaststelling van het Kerstfeest in lateren tijd op den 25en December, welke allen historischen grondslag mist, in vreemde invloeden, in een zeker syncretisme, zijnen oorsprong vindt, zal ik volmondig erkennen. Dat de Christelijke doop en het avondmaal op godsdienstige behoeften van den mensch wijzen, die ook in andere godsdiensten hare uiting en bevrediging vonden, staat volgens de studie van de wijsbegeerte van den godsdienst vast. Maar de hoofdstelling van Pfleiderer, dat de problemen op het gebied van Jezus' levensgeschiedenis hunne oplossing vinden in de geschiedenis van de godsdiensten, geef ik niet toe. Historisch vast staat, dat de oudste betrekking tusschen Buddhisme en Christendom eerst in de 3e eeuw na Christus plaats had. Hoe zullen dan de evangelische verhalen uit het milieu van de Buddhistische gedachtenwereld verklaard moeten worden? Ook van eene

Digitized by Google

onbewuste overname van Buddhistische tradities vind ik in het N. T. geen spoor. Voor de verklaring van de evangelische geschiedenis qua talis moeten wij hulp zoeken in het O. T., het latere Jodendom en het Hellenisme, en voor de verklaring van den inhoud der evangelische geschiedenis moeten wij ons wenden tot den persoon van Jezus Christus zelven. Zoolang wij Hem gelijkstellen met den Buddha of wien ook, is iedere wetenschappelijke verklaring van de evangelische geschiedenis eene mislukking.

Utrecht, April 1904. J. M. S. Baljon.

Digitized by Google

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.[1]

H. van Aarssen, De muurschilderingen van Rome's katacomben (De Katholiek CXXV, Mei—Juni).
A. W. Bronsveld, Een theologische studiëngang uit het midden der 18de eeuw (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Mei).
T. Cannegieter, De godsdienst in den mensch en de mensch in den godsdienst (Teyler's Theol. Tijdschrift II, 2).
Constitutiones Societatis Jesu (Marnix VI, 1. 2).
A. Coquerel, Het Protestantisme te Parijs (Marnix VI, 1. 2).
A. C. Duker, De Calvinist Voetius en zijne geestverwanten tegenover Rome (Teyler's Theol. Tijdschrift II, 2).
H. J. Elhorst, De Ephod (Teylers Theol. Tijdschrift II, 2).
J. Fortgens, Van Sidangoli naar Ibu (Mededeelingen vanwege het Nederl. Zendelinggenootschap XLVIII, 1).
G. A. Hulsebos, Eene episode uit het kerkelijk leven in Utrecht in 1610 en 1611 (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Mei).
W. F. K. Klinkenberg, Jakobus IV, 5 (Geloof en Vrijheid XXXVIII, 3).
L. Knappert, Het geestelijk leven onzer vaderen in de romans van Wolff en Deken (Tijdspiegel LXI, 5).
P. J. Kromsigt, De strijd tegen de synodale organisatie in de 19de eeuw, eene bijdrage tot de geschiedenis van de opkomst der orthodoxie (Troffel en Zwaard VII, 1).
F. J. Krop, Gerechtigheid (Geloof en Vrijheid XXXVIII, 3).
M. Lindenborn, Onze strijd tegen Rome (Marnix VI, 1. 2).
F. J. Los, Theodorus à Brakel (Troffel en Zwaard VII, 1).
S. Luinenburg, Javaansche verhalen (Mededeelingen vanwege het Nederl. Zendelinggenootschap XLVIII, 1).
H. U. Meyboom, Een nieuwe druk van Wundt's Ethik (Teyler's Theol. Tijdschrift II, 2).
F. D. J. Moorrees, Het Klopstock-Boekje van 14 Maart 1903 (Geloof en Vrijheid XXXVIII, 3).
J. Offerhaus Lzn., Een Nederlandsch „Leerboek der Geschiedenis des Christendoms" (Dr. P. A. Klap, Beknopt Leerboek der Geschiedenis des Christendoms 1903) (Geloof en Vrijheid XXXVIII, 3).

---

1) De rubriek „Nieuwe Uitgaven" komt in de volgende Afl.

Digitized by Google

A. A. Pfanstiehl, Het Presbyterianisme in de Vereenigde Staten van Noord-Amerika (Troffel en Zwaard VII, 1).
A. Scholte, Het ascetisme door de Christelijke godsdienst veroordeeld (Geloof en Vrijheid XXXVIII, 3).
H. J. Schouten, Is Hus te vergeefs gestorven (Marnix VI, 1, 2).
—— In memoriam J. B. C. Corneloup (Marnix VI, 1. 2).
O. Schrieke, Een Roomsch propaganda-geschrift (Marnix VI, 1. 2).
D. E. J. Völter, Egypte en de Bijbel (Teyler's Theol. Tijdschrift II, 2).

Buitenlandsche Tijdschriften.

W. P. Armstrong, The witness of the gospels (Princeton Th. Rev. jan. 1904, p. 32—64).
B. Bess, Frankreich u. sein Papst von 1378—1394 (Z. f. Kgsch. 1904, XXV, 1, S. 48—89).
H. Bois, La personne de Jésus et l'évangile de Jésus d'après Harnack (Rev. de Th. et d. Quest. rel. 1903, 5, p. 389—419; 6, p. 534—570; 1904, p. 45—59).
Brändli, Huldreich Zwingli (Wartburg 1904, 1, 2, 3, 4).
A. E. Burn, Neue Texte zur Geschichte des apostolischen Symbols (Z. f. Krsch. 1904, XXV, 1, S. 148—154).
P. Chapuis, Le messianisme de Jésus de Nazareth (Rev. d. Th. et de Phil. 1904, 1, p. 5—30).
H. J. Cladder, Die Anlage des Jakobusbriefes (Z. f. kath. Th. 1904, 1, S. 37—58).
Conard, Die Apokryphen u. Pseudepigraphen des Alten Testaments (Studierstube 1902, 2, S. 68—78).
E. Diekamp, Johannes von Damaskus ‚Über die im Glauben Entschlafenen' (Röm Quartschr. 1903, 4, S. 371—382).
E Dorsch, Zur Hierarchie des ‚Hirten' (Z. f. kath. Th. 1904, II, S. 250—294).
K. W. Feyerabend, Moderne Theologie (Z. f. Th. u. Krch. 1904, 2, S. 93—147).
P. Fiebig, Der Menschensohn u. Wellhausen (Protest. Monatsh. 1904, 1, S. 12—26).
W. Goetz, Die Quellen zur Geschichte des h. Franz von Assisi (Z. f. Kgsch. XXII, S. 362, S. 525; XXIV, S. 165, S. 475; XXV, S. 33 ff.).
J. J. M. de Groot, Wu Tsung's persecution of buddhism (Arch. f. Rel.-Wiss. 1904, VII, 1 u. 2, S. 157—168).
B. Grundl, Die Christenverfolgung unter Nero nach Tacitus (Th. Quartschr. 1904, 1, S. 1—10).
S. Haidacher, Eine unbeachtete Rede des h. Chrysostomus an Neugetaufte (Z. f. kath. Th. 1904, 1, S. 168—193).
A. Harnack, Die Evangelien (Preuss. Jahrb. 1904, 2, S. 209—219).

Digitized by Google

K. Hesselbacher, ‚Neue Bahnen' für die Dorfpredigt (Monatschr. f. krchl. Prax. 1904, 1, S. 20—33).

H. Holtzmann, Sakramentliches im Neuen Testamente (Arch. f. Rel.-Wiss. 1904, VII, 1 u. 2, S. 58—69).

J. Kaftan, Zur Dogmatik (Z. f. Th. u. Krch. 1904, 2, S 148—192).

P. Kalkoff, Zu Luthers römischem Prozess (Z. f. Kgsch. 1904, XXV, 1, S. 90 bis 147).

C. W. Kambli, Einige Gedanken über Christus u. das Christentum (Schweiz. Th. Z. 1903, 4, S. 143—180).

G. Karo, Altkretische Kultstätten (Arch. f. Rel.-Wiss. 1904, VII, 1 u. 2, S. 117—156).

E. G. King, The influence of the triennial cycle on the psalter (Journ. of Th. Stud. jan. 1904, p. 205—213).

C. A. Kneller, Papst und Konzil im 1. Jahrtausend. III (Z. f. kath. Th. 1904, 1, S. 58—91).

E. Koch, Kirchenzucht in Auslandsgemeinden (Dtsch.-Ev. Bl. 15 Jan. 1904, S. 67—78).

E. Kõnig, Israels und Babyloniens Stellung zur Prophetie (Z. f. d. ev. Rel.-Unt. 1904, 2, S. 99—109).

Laue, Nochmals die Ebed-Jahwe-Lieder im Deuterojesaja (Th. Stud. u. Krit. 1904, 3, S. 319—379).

M. Lepin, La divinité du Christ d'après M. Loisy (Univ. cath. 15 janv. 1904, p. 34—60).

J. Lepsius, 1. Ein menschlicher Tag. 2. Rabbinische oder evangelische Schriftanschauung? 3. Die Probe auf d. Exempel. (Reich Christ 1904, 1, S. 1—60).

P. Lobstein, Der Zwiespalt zwischen überlieferungsgemäszer u. geschichtlicher Auslegung der hl. Schrift (Studierstube 1904, 4, S. 196—204).

W. Lotz, Der Bund vom Sinai. VI (N. krchl. Z. 1904, 4, S. 281 bis 304).

E. Ménégoz, Les croyances orthodoxes et les conditions du salut (Rev. d. Th. et d. Phil. 1904, 1, p. 1—26).

L. Molines, Evolutionisme spiritualiste (Rev. d. Th. et d. Phil. 1904, 1, p. 92—98).

W. J. Moulton, Inscriptions from Bir es-Seba' (Journ. of Bibl. Lit. XXII. 1903, II, p. 195—200).

J. H. Moulton, Characteristics of New Testament greek (Expos. jan. 1904, p. 67—75; march, p. 215—225; avr., p. 210—320).

S. Muller Fz., Der Haushalt des Utrechter Domkapittels um 1200 (Westd. Z. f. Gsch. u. Kunst 1903, 3, S. 286—320).

M. Nikolsky, Jākhîn und Bō'az (Z. f. wiss. Th. 1904. 1, S. 1—20).

Peladan, Le mariage et la théologie (Nouv. Rev. 1. janv. 1904, p. 35 bis 47).

Pilgram, Wie predigen wir praktisch für die Bedürfnisse unserer Zeit? (Studierstube 1904, 2, S. 95—101).

Digitized by Google

H. Rabe, Die Lukianstudien des Arethas (Nachr. v. d. k. Gef. d. Wiss. in Göttng. 1903, 6, S. 643-656).

René (De Nantes), Les commencements de l'église d'Ephèse (Etud. franc. févr. 1904, p. 123—137).

J. H. Ropes, „Righteousness" and „the righteousness of god" in the Old Testament and in St. Paul (Journ. of Bibl. Lit. XXII. 1903, II, p. 211—227).

F. Roth, Der Meistersinger Georg Breuning und die religiöse Bewegung der Waldenser und Täufer im 15. u. 16 Jhd. (Monatsh. d. Comen-Ges. 1904, II, S. 74—94).

H. Rott, Ulrich von Huttens Streit mit den Strassburger Karthäusern (N. Heidelb. Jahrb. 1903, 2, S. 184—192).

A. Sanda, Nochmals Ararat u. Urartu (Bibl. Z. 1904, 2, S. 113—121).

O. Scheel, Zu Augustins Anschauung von der Erlösung durch Christus (Th. Stud. u. Krit. 1904, 3, S. 401—433).

C. Schmidt, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (Ztsch-ev. Bl. 1904, 3, S. 184—223).

H. Schultz, ‚Wer saget denn ihr, dass ich sei?' (Z. f. Th. u. Krch. 1904, 1, S. 1—43)

E. Sulze, Die religiöse Auffassung des hl. Abendmahles (Prot. Monatsh. 1904, 3, S. 77—88).

C. F. Thwing, The teachings of Christ, and the modern family (Bibl. Sacra jan. 1904, p. 1—46).

L. Treitel, Die religions- u. kulturgeschichtliche Stellung Philos Th. Stud. u. Krit. 1904, 3, S. 380—401).

H. Usener, Mythologie (Arch. f. Rel.-Wiss. 1904, VII, 1 und 2, S. 6—32).

H. Vincent, Les murs de Jérusalem d'après Néhémie. Notes de critique textuelle (Rev. Bibl. 1904, 1, p. 56—74).

G. Vos, ‚Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter' v. W. Bousset (Princeton Th. Rev. jan. 1904, p. 159—166).

V. Weber, Wann u. wie hat Paulus ‚Christum nach dem Fleische gekannt' (2 Kor. 5, 16)? (Bibl. Z. 1904, 2, S. 178—188).

J. Wellhausen, Zwei Rechtsriten bei den Hebräern (Arch. f. Rel.-Wiss. 1904, VII, 1. u. 2, S. 33—41).

G. Wissowa, Die Anfänge des Römischen Larenkultus (Arch. f. Rel.-Wiss. 1904, VII, 1 u. 2, S. 42—57).

K. Wolfrum, Das Verhältnis des evangelischen Kirchenliedes zum Volksliede (Siona 1903, 8 u. 9).

L. Ziegler, Die philosophische u. religiöse Bedeutung des Meisters Eckehart (Preuss. Jahrb. 1904, 3, S. 503—517).

Ziller, Die Behandlung der biblischen Wunder im evangelischen Religionsunterricht der höheren Schulen (Z. f d. ev. Rel.-Unt. 1904, 2, S. 109—128).

Digitized by Google

Eenige Opmerkingen aangaande de Kennis-leer.

Mijn vorig artikel wijdde ik aan de mechanische en teleologische natuurbeschouwing. Nu wensch ik eenige opmerkingen aangaande de theorie der kennis ten beste te geven. Zooals ik reeds vroeger uitsprak: de roeping van den Theoloog brengt in den tegenwoordigen tijd mede, dat hij rekening houde met den stand der wetenschap in het algemeen, niet alleen voor zoover het de *wijsbegeerte* betreft maar ook, waar het geldt *natuurwetenschap*, *zielkunde* en *kennis-leer*, de leer van het kenvermogen. Vooral de kennis-leer is van groot belang voor onze wereldbeschouwing, zij vormt als het ware het voorportaal tot den tempel der wijsgeerige bezinning. En toch, vele Theologen hebben er zelfs geen flauw begrip van, waarom het op dit gebied gaat, laat staan, dat zij er eenigszins in zouden zijn doorgedrongen. Het is niet doenlijk, om in een enkel artikel eene volledige beschouwing aangaande deze materie te geven. Daarom beoogen wij met deze opmerkingen eigenlijk niet anders dan door een zeer algemeen overzicht op te wekken tot bestudeering van belangrijke geschriften.

Onder allen, die aan een Schepper van hemel en aarde gelooven, staat bij veel verschil toch altijd dit vast, dat *Hij* en niet de *mensch* het middelpunt is van al wat bestaat. De mensch moge naar Gods beeld geschapen zijn en daarom in staat, de gedachten van zijnen Schepper na te denken, niet

Digitized by Google

de mensch, maar God zelf is de Schepper van de wereld, die de mensch waarneemt. Die wereld moge dan voorts in 's menschen voorstelling bestaan, ze bestaat daarin niet *alleen*, maar heeft tevens een bestaan *onafhankelijk* van deze voorstelling van den mensch. Daarom is het eene der grondwaarheden, die bij de ontwikkeling der Theologische wetenschap steeds is vastgehouden: God, de Schepper, heeft in Zijne schepping (den makrokosmos) uitdrukking gegeven aan Zijne gedachten, en de mensch, als naar Gods beeld geschapen (de mikrokosmos), kan die gedachten Gods nadenken, omdat de Goddelijke „Logos" de grond zoowel van de „objectieve" als van de „subjectieve wereld" is [1]). Deze grondwaarheid blijft echter slechts een *geloofs*-waarheid, een „stichtelijke" waarheid zoolang we haar niet *kennis-theoretisch* wetenschappelijk hebben gestaafd. Aan deze taak hebben de godgeleerden zich echter nauwelijks of in het geheel niet gewijd. Dat dit een tekort in hun wetenschap moet heeten, ligt in den aard der zaak. De verhouding tusschen mensch en wereld toch is een verhouding, die wetenschappelijk is na te gaan, we komen hier met stichtelijke, apodictisch uitgesproken thesen niet verder. Daarom keert de man van wetenschap, die den Godgeleerde in deze uitspraken hoort doen, waarvan hij zich geen rekenschap geven kan en waarvan toch rekenschap moet gegeven worden, zich ongeduldig af. Zal de Theologie weder in eere komen, dan zal ze zich encyclopaedisch in verband met de andere wetenschappen, op hare tegenwoordige hoogte van ontwikkeling, hebben te handhaven. Ze zal zich hebben aan te sluiten bij de wetenschap in den algemeensten zin des woords. De Theoloog, die ernst hiermede maakt, is geen „philosoof" maar hij moet veeleer de ware Godgeleerde heeten, omdat hij tracht in te denken, — niet alleen de verhouding, waarin de mensch staat tot God, — maar tevens de ge-

---

1) Vrgl. Dr. *J. Woltjer*, „Ideëel en reëel", 1896, „De Wetenschap van den Logos" 1891; Dr. *A. Kuyper*, „Encyclopaedie der H. Godgeleerdheid", 1894, II, § 3, 4; Dr. *F. E Daubanton*, „Wetenschap en Zonde", 1903.

Digitized by Google

dachten, die God in Zijn Schepping heeft uitgedrukt. Hiertoe is echter in de eerste plaats noodig, dat hij er zich rekenschap van geeft, hoe we ons de verhouding van den kennenden mensch tot die wereld van Gods gedachten hebben voor te stellen. —

De naïeve mensch, geleerd of ongeleerd, meent, dat de wereld daar buiten hem bestaat zooals hij zich die voorstelt, dat hij die wereld dus *onmiddellijk* waarneemt zooals ze is. Hij wordt er instinctmatig toe gedreven om al zijn waarnemingen onmiddellijk op een voorwerp, een ding daar buiten hem te betrekken, en meent vast en zeker, dat dit voorwerp zijner waarneeming blijft bestaan, ook wanneer hij het niet waarneemt. Het komt zelfs niet bij hem op te betwijfelen, dat de wereld een zelfstandig bestaan heeft onafhankelijk van zijn bewustzijn, hij gelooft in de werkelijkheid, de realiteit van die wereld en is ervan overtuigd, dat deze werkelijkheid zonder meer aan de wereld zijner voorstelling beantwoordt. Daarom is de niet door nadenken geschoolde mensch van nature een voorstander van wat men op kennis-theoretisch gebied noemt het *naieve realisme* [1]). Dit naieve realisme leert dat er werkelijk dingen daar buiten ons bestaan, onafhankelijk van onze waarneming en voorstelling maar dat onze waarnemingen en voorstellingen tevens beantwoorden aan die werkelijke dingen. Het leert, dat we de werkelijke wereld *onmiddellijk* waarnemen zooals ze bestaat. *Von Hartmann* heeft de „Hauptsätze" van het naieve realisme aldus samengevat: „1) Was wahrgenommen wird, sind die Dinge selbst, also nicht etwa bloss ihre Wirkungen und noch weniger blosse Erzeugnisse der Einbildungskraft. 2) Was an den Dingen wahrgenommen wird, ist wirklich so an den Dingen, wie es wahrgenommen wird, was nicht ausschliesst, dass noch manches an den Dingen ist, was nicht wahrgenommen wird. 3) Was aufeinander wirkt, sind die Dinge selbst und diese Kausalität der Dinge ist selbst auch Ge-

1) Vrgl. *E. von Hartmann* „*J. H. von Kirchmann's* erkenntnisstheoretischer Realismus", 1875.

Digitized by Google

genstand der Wahrnehmung. 4) Die Dinge sind so, wie sie wahrgenommen werden, auch dann, wenn sie eben nicht wahrgenommen werden, es sei denn, dass inzwischen durch eine zureichende Ursache eine Veränderung mit ihnen vorgehe; die Wahrnemung zeigt uns demnach die Dinge, wie sie, auch abgesehen von aller Wahrnehmung, oder an sich, sind, d. h. die wahrgenommenen Dinge sind die Dinge an sich. 5) Indem von allen Wahrnehmenden die Dinge an sich wahrgenommen werde, sind die Objekte der Wahrnehmungen für alle Wahrnehmenden ein und dieselben; diese eine und einzige Welt der Dinge an sich bildet demnach als gemeinsames Wahrnehmungsobjekt auch das Bindeglied, die kausale Vermittelung und das Hülfsmittel der Verständigung für die Gedanken und Bestrebungen der verschiedenen Bewusstseinssubjekte" [1]). —

Maar nu komt de bezinning en, wanneer die komt, dan leert de mensch, zij het ook met veel moeite, beseffen, dat hij van het bestaan eener wereld daarbuiten nog zoo zeker niet kan zijn, want dat hij toch eigenlijk niets kent dan zijn *eigen gewaarwordingen en voorstellingen*. Wanneer de mensch dit begint in te zien, is het hem, alsof alle verhoudingen zich omkeeren; het gaat hem als *Kopernicus*, toen hij ontdekte, dat de zon niet om de aarde draait maar integendeel de aarde om de zon. Vroeger was hij zeker van het zelfstandig bestaan der wereld daar buiten en de afhankelijkheid der wereld zijner voorstelling van die wereld daar buiten, nu is hij tot het besef gekomen, dat integendeel die gansche wereld daar buiten hem afhankelijk is van zijn voorstellingswereld, ja wat meer zegt, dat de wereld zijner voorstelling eigenlijk het eenige is, waarvan hij kennis heeft. Eerst zal de naieve mensch zich op alle manier tegen dit inzicht verzetten, en b.v. zeggen: „als het niet zeker is, dat de wereld werkelijk buiten mij bestaat, zooals ik haar *zie*, dan kan ik haar toch *tasten*, en wie zou willen loochenen,

---

1) „Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie", S. 14.

Digitized by Google

dat ik, wanneer ik iets betast of tegen iets aanstoot, iets werkelijks buiten mij waarneem?" Want hij beseft niet, dat hij hierbij toch ook weer niets kent dan zijn eigen tastgewaarwording. „Sie sehen einen Baum. Scheinbar sind Ihnen hier beide Reihen (des Psychischen und des Materiellen) schon gegeben: Ihr Sehen und der Baum. Ist dies aber der exacte Ausdruck des empirischen Thatbestands? Keinesfalls. Was Ihnen gegeben ist, ist einzig und allein Ihre Gesichtsempfindung Baum, also lediglich ein psychischer Process. Wir verarbeiten erst diese Empfindung in ganz eigenthümlicher Weise, indem wir die Vorstellung von einem Gegenstand Baum bilden, welcher die Ursache meiner Empfindung Baum sein soll. Sie werden mir vielleicht, wie ein Bekannter es that, einwerfen: „Wie, der Baum soll nicht existieren? Ich stosse Sie wider den Baum, dann werden Sie es schon merken." Ich habe darauf nur geantwortet: „Dann verschaffen Sie mir zu der Gesichtsempfindung eine Berührungsempfindung, aber aus dem Cirkel der Empfindungen komme ich nicht heraus". Ebenso mit allen Gegenständen. Ueberall ist uns nur die psychische Reihe der Empfindungen und ihrer Erinnerungsbilder gegeben, und es ist nur eine universelle Hypothese, wenn wir zu dieser psychischen Reihe eine zu ihr in causalem Verhältniss stehende materielle Reihe annehmen. Ueber die Berechtigung dieser Hypothese entscheiden die Erkenntnisstheorie und Metaphysik, wofern es eine solche giebt. Wichtig für uns ist nur der Satz selbst, dass die materielle Reihe nicht gleich ursprünglich mit der psychischen Reihe gegeben ist. Nur letztere ist empirisch gegeben, die erstere ist erst erschlossen; wenn Sie so wollen, ist die materielle Reihe eine Vorstellungsreihe, welche wir aus unseren Empfindungen und deren Erinnerungsbildern abstrahiert haben" [1]).

Deze opmerkingen van *Ziehen* gaan vierkant tegen het

---

1) *Th. Ziehen* „Leitfaden der Physiologischen Psychologie in 15 Vorlesungen", fünfte Auflage, 1900, S. 253.

Digitized by Google

„gezonde verstand" van den naieven mensch in en *Schopenhauer* heeft dan ook terecht gezegd: „ . . . . der gesunde, aber rohe Verstand . . . . sogar einen entschiedenen natürlichen Hang zum Irrthum hat, von welchem ihn zurückzubringen, es einer schon weit gediehenen Philosophie bedarf. Es ist ihm nämlich wirklich natürlich, hinsichtlich auf das *Erkennen* viel zu viel dem *Objekt* beizumessen; daher es *Locke's* und *Kants* bedurfte, um zu zeigen, wie sehr viel davon aus dem *Subjekt* entspringt" [1]).

De eenvoudige waarheid, dat wij *onmiddellijk* niets kennen dan onze eigen gewaarwordingen en voorstellingen, hoe lang het ook moge duren, voordat men zich die eigen heeft gemaakt, kan voor hem, die tot wijsgeerige bezinning is gekomen, niet verborgen blijven.

Reeds *Descartes* wist, dat de zinnelijke kwaliteiten zooals kleur, toon, smaak, hardheid, enz. niet objectief aan de voorwerpen eigen zijn maar slechts subjectieve gewaarwordingen in ons bewustzijn blijken te wezen, die wij instinctief op de voorwerpen buiten ons overdragen. *Locke* onderscheidde die zinnelijke kwaliteiten als *secundaire* van de zoogenaamde *primaire* [2]), welke laatsten aan de voorwerpen zelf eigen zouden zijn. *Berkeley* echter toonde aan, dat ook deze zoogenaamde „primaire" kwaliteiten, slechts gewaarwordingen en voorstellingen van onzen geest zijn. Hij voerde het idealisme dan ook ten top en kwam tot zijn bekende stelling *esse* = *percipi* [3]).

De leer, dat wij niets kennen dan onze eigen waarneming en voorstelling, kreeg sterken steun door *Johannes Müller's*

---

1) »Die beiden Grundprobleme der Ethik", Ed. Frauenstädt, S. 92.

2) Uitgebreidheid, figuur, getal, beweging, rust en ondoordringbaarheid.

3) Hierbij sluit *Th. Ziehen* sich aan in zijn »Psychophysiologische Erkenntnistheorie", 1898, S. 5. Toch noemt *Von Hartmann* »Die moderne Psychologie", 1901, S. 377 hem »transcendentaal realist" op grond van zijn bewering, dat het *materieele* als »hypothetische Ursache der Erscheinung" voor ons een *onbekende* is (vrgl. de boven door ons aangehaalde plaats »Leitfaden", S. 253). Terecht of ten onrechte willen wij hier niet beslissen,

Digitized by Google

wet van de „specifische Energie der Sinnesnerven" [1]). Het blijkt dat wij alleen *zien* kunnen door middel van het *oog*, *hooren* door middel van het *oor*, *ruiken* en *proeven* door middel van de *reuk-* en *proef-organen* en dat de *tastzin* over de gansche oppervlakte van ons lichaam is uitgebreid. Er is dus een orgaan en juist zulk een orgaan noodig om ons deze of die zinnelijke gewaarwording te geven. Het oog b.v. ziet licht, hetzij het door „aether-trillingen" of door drukking of door electrische prikkeling getroffen wordt. Daarom kan de prikkel, die van buiten komt (aether-trillingen, drukking, electrische prikkel) verschillend zijn en toch dezelfde gewaarwording in het oog wekken. De gewaarwording is derhalve in de eerste plaats gebonden aan de eigenaardigdeid van het oog *zelf* in verband met de hersenen, in de tweede plaats pas aan den prikkel. Dus zijn de prikkels, die van buiten komen, slechts de *aanleiding*, dat het oog ziet, het oor hoort, enz. De gewaarwording (het zien, het hooren) is gebonden aan het daartoe specifiek ingerichte orgaan. Dit alles pleit dan ook sterk hiervoor, dat wij alleen de gewaarwordingen onzer vijf zinnen ervaren en dat wij aangaande het bestaan en den aard der prikkels, die op deze zinnen werken en deze gewaarwordingen wekken als zoodanig *onmiddellijk* niets weten.

Toch heeft men aangaande de werking der dingen buiten ons op onze zinnen natuurkundig tweeërlei theorie opgesteld: de *emissie-theorie* en de *undulatie-theorie*. *Von Hartmann* karakteriseert de emissie-theorie aldus: „Der naive Realismus war von der Voraussetzung ausgegangen, dass es überall, Stoffe, nicht Kräfte sind, welche durch unmittelbare Berührung mit dem Sinnesorgan in ihrer besonderen Beschaffenheit wahrgenommen werden, und dass die wahrzunehmenden Stoffe von den Dingen zu den Sinnen probeweise ver-

---

1) *Th. Ziehen*, „Leitfaden" S. 30. „Letztere ist neuerdings oft bekämpft worden und hat dementsprechend mannigfach modificiert werden müssen". Onder de litteratuur noemt hij vooral *G. Weinmann* „Die Lehre von den specifischen Sinnesenergien", 1895.

Digitized by Google

schickt werden, wenn die Dinge selbst von den Sinnen räumlich getrennt bleiben". Daar tegenover staat de undulatie-theorie, die niet langer vasthoudt aan de hypothese, dat de stof zou bestaan uit ondeelbare *partikels* maar een *dynamisch atomisme* [1]) huldigt. Op grond hiervan herleidt ze „alle scheinbare stoffliche Berührung in dynamische Fernwirkung, und alle vermeintliche Emission von unwägbaren Stoffen in eine Fortpflanzung von Wellenbewegungen der Kraftpunkte" [2]). Derhalve leert de emissie-theorie, dat we bij het betasten der dingen die stoffelijke dingen *zelf* onmiddellijk aanroeren en waarnemen, voorts, dat bij waarneming op een afstand een uitzending (emissie) van stofdeeltjes door de dingen plaats heeft, welke stofdeeltjes bij verschillende dingen van de aan die dingen beantwoordende kwaliteit zijn. Zoo zendt b.v. een riekend voorwerp kleine deeltjes uit van de stof, waaruit het zelf bestaat. — Hiertegenover leert de undulatie-theorie, dat de stof niet anders zou zijn dan een systeem van krachten. We roeren bij het betasten der voorwerpen geen stoffelijke dingen aan maar ervaren slechts hun werking. Bij het waarnemen op een afstand heeft er voorts geen emissie van onweegbare stoffen plaats maar worden onze zinnen slechts getroffen door de in golvenden beweging zijnde (undulatie) krachtpunten. De stoffelijke wereld buiten onze waarneming is dus eigenlijk een altoos golvende zee van krachtpunten. De golven treffen op onze zinsorganen, de werkingen worden door de zenuwen overgeleid naar de hersenen en dáár ontstaat dan de waarneming. Het is er ons niet om te doen, deze beide theorieën (van hoe groot belang ook in hare consekwentie) toe te lichten. We verwijzen dengeen, die er nader kennis van willen nemen, naar *Von Hartmann's* reeds genoemd geschrift. „Das Grundproblem der Erkenntniss-theorie" (S. S. 16 ff.).

---

1) Het dynamisch atomisme, dat tegenwoordig veelal wordt voorgestaan, leert, dat de atomen mathematische *krachtpunten* zijn.

2) *Von Hartmann* „Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie", S. 16.

Digitized by Google

De emissie- en undulatie-theorie als zoodanig blijven op *natuurwetenschappelijk* terrein. *Kennis-theoretisch* echter moet het antwoord zijn, dat we geven op de vraag: „mogen wij een wereld van werkelijke dingen, onafhankelijk van ons bewustzijn, veronderstellen en is het mogelijk, dat wij van die wereld kennis krijgen?"

We hebben het antwoord van het *naief realisme* gehoord: er bestaat zulk een wereld en wij nemen er in onze gewaarwordingen en voorstellingen *onmiddellijk* kennis van.

Ook de uitspraak van het eenzijdig *idealisme* hebben we vernomen. Ze luidt: wij kennen niets dan onze eigen gewaarwordingen en voorstellingen, aangaande een wereld buiten ons is, indien ze al bestaat, door 's menschen kenvermogen niets naders te bepalen.

Maar nu is er op kennis-theoretisch gebied nog een *derde* standpunt mogelijk, dat het midden houdt tusschen het naief realisme en het idealisme. We bedoelen het *transcendentaal realisme*. Dit standpunt wordt ingenomen door den philosoof *Von Hartmann* [1]).

Wat hebben we in dit verband onder het woord „transcendentaal" te verstaan? Von Hartmann zelf geeft er ons een verklaring van. *Immanent* beteekent op het gebied der kennis-leer: „Innerhalb der Sphäre meines Bewusstseins belegen"; *transcendent:* „jenseits der Sphäre meines Bewusstseins belegen"; *transcendentaal:* „auf ein Transcendentes bezogen" [2]). Dit vereischt eenige nadere toelichting. *Immanent* is al, wat *binnen* mijn (ons) bewustzijn ligt, dat is de gansche wereld mijner (onzer) gewaarwordingen, waarnemingen, voorstellingen en begrippen. *Transcendent* heet alles, wat *buiten* mijn (ons) bewustzijn is gelegen, dat is de wereld van werkelijke dingen (*indien* ze er is), die *onafhankelijk*

---

1) Ter kennismaking met het tr. real. zijn ten zeerste aan te bevelen v. H.'s geschriften »Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus", 3e Aufl. en »Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie", tegen den geringen prijs van 1 Mark verkrijgbaar.

2) »Grundproblem", Vorwort, S. VI, vrgl. »Kr. Grundlegung", S. 8 f.

Digitized by Google

van mijn (ons) bewustzijn bestaat. *Transcendentaal* beduidt, dat ik mij veroorloof om op grond van hetgeen ik in mijn (ons) bewustzijn aantref gevolgtrekkingen te maken aangaande het bestaan en de orde der wereld van werkelijke dingen, die overigens onafhankelijk van mijn (ons) bewustzijn bestaat. Het woord „realisme" geeft aan, dát er zulk een wereld van werkelijke dingen onafhankelijk van mijn (ons) bewustzijn bestaat.

Wanneer we nu een definitie van het tr. real. zouden willen geven, dan kunnen we zeggen: het transcendentaal realisme is de *hypothese*, dat de op zichzelf subjectief ideale waarnemingswereld en de daaruit logisch geconstrueerde begripswereld de bewustzijnsrepresentanten zijn van een werkelijke wereld van zijnde dingen. Kort uitgedrukt: ons bewustzijn met zijn waarnemingen, voorstellingen en begrippen *vertegenwoordigt* als het ware de werkelijkheid, die ook onafhankelijk van dat bewustzijn bestaat. De „Anschauungsformen" (tijd en ruimte) en de „Denkformen" (kategoriën) als vormen van ons bewustzijn gelden dus evenzeer voor de wereld van werkelijke dingen buiten ons bewustzijn. Of met *Von Hartmann's* eigen woorden: „Der transcendentale Realismus lässt die Denk- und Anschauungsformen zugleich als Eigenschaften der Dinge an sich [1]), ihres Daseins und Wirkens, gelten und sieht in den einfachen Sinnesempfindungen zwar nicht Eigenschaften der Dinge an sich, aber doch insofern angemessene Bewusstseinsrepräsentanten derselben, als sie die komplicirten raumzeitlichen Verhältnisse der transcendenten Ursachen durch ihre einfachen und abgekürzten qualitativen Wirkungen vertreten" [2]).

---

1) »Ding an sich" heeft bij v. H. uitsluitend *kennis-theoretische* beteekenis en beduidt dan eenvoudig dit of dat ding, zooals het onafhankelijk van mijn bewustzijn bestaat. Het moet dus onderscheiden worden van het begrip »Wesen". — Vrgl. omtrent een en ander in verband met *Kant*, *Schopenhauer* en *Hegel* »Krit. Grundlegung" S. S. 14/17 en »Ph. d. Unbew." 10e Aufl., II, S. 171 Anm.

2) »Grundproblem", S, 120, cf. o. a. S. 116 en 43.

Digitized by Google

We noemden het tr. real. een *hypothese* [1]). Dat blijft het, want *bewijzen* kunnen we het niet, dat er een wereld van werkelijke dingen, onafhankelijk van ons bewustzijn bestaat. Maar, indien deze hypothese een aan zekerheid grenzenden graad van waarschijnlijkheid heeft en ons bij de verklaring van het wereldprobleem verder brengt dan de „zekerheid" van het idealisme, dat ons ten slotte de wereld als een droomwereld doet beschouwen, dan besluit v. H., dat dit zijn tr. real. verre te verkiezen is boven de andere theorieën van kennis: het naieve realisme en het idealisme. —

In de beide hier boven genoemde geschriften heeft v. H. getracht de deugdelijkheid zijner kennis-theorie aan te toonen. We geven hier, zeer kort, den inhoud van zijn betoog weer. Voor wie uitvoeriger inlichting verlangt, voordat hij v. H.'s eigen geschriften ter hand zou nemen, verwijzen we naar het helder overzicht, dat *A. Drews* van v. H.'s leer der kennis gaf in zijn werk „Eduard von Hartmanns philosophisches System im Grundriss" (Heidelberg 1902) [2]), een boek, dat we ook den Theoloog niet genoeg kunnen aanbevelen. Want het geeft een resumé van v. H.'s alomvattend systeem, een systeem, dat ons Theologen mede den weg kan banen tot *wetenschappelijke* handhaving der Theologie. Hoewel wij ons met v. H.'s metaphysische, monistische consekwenties niet kunnen vereenigen, toch zijn wij vast overtuigd, dat de wijze, waarop hij den Godsdienst handhaafde met volledige erkenning van de moderne natuurwetenschap, zielkunde, kennis-theorie en wijsbegeerte ons ontzaglijk veel leeren kan om te komen tot een „einheitliche Weltanschauung", die tevens plaats laat voor de eischen der religie. — Terecht zegt *Max Schneidewin*, in zijn „Offener Brief an Eduard von Hartmann zum 50sten Geburtstage des

---

1) „Der tr. Real. ist und bleibt, wissenschaftlich betrachtet, eine blosse Hypothese und wird trotz seiner praktischen Gewissheit niemals zu einer absoluten theoretischen Gewissheit". „Grundproblem", S. 125.

2) S. 8, 104—125.

Digitized by Google

Philosophen" Von Hartmann toesprekend: „. . . . . in der concentrirten Gestalt aber, in welcher alle Erkenntniss unserer Zeit Ihre Schriften durchdringt, ist es nun mittelbar allen philosophischen Köpfen möglich, diejenige empirische Unterlage für die philosophische Einsicht zu gewinnen, welche dem Stand des Wissens der Gegenwart entspricht" [1]).

Na deze korte uitweiding geven we nu v. H.'s pleidooi voor het tr. real. (in hoofdzaak ook voorgestaan door *Trendelenburg* [2]) en *Ueberweg*) weer.

Men beroept zich voor het *idealisme* vooral op *Kant;* en sinds in de tweede helft der vorige eeuw het wachtwoord „terug naar Kant" weerklonk is de *idealistische* zijde van zijn „Kritik der reinen Vernunft" naar voren gekeerd. Aan deze eenzijdigheid heeft „der Neukantianismus" zich schuldig gemaakt. „Die Leistungen des grossen Erkenntnisskritikers, neu aufgefrischt von der Seite her, wie sie von Schopenhauer, K. Fischer und F. A. Lange aufgefasst waren, hatten schon zu Anfang der siebenziger Jahre einen hässlichen Personencultus in der Philosophie heraufgeführt, demzufolge nun einmal, so zu sagen Kant zu liebe, Kant's Idealität von Zeit, Raum und Kategorieen und der sich darauf errichtende subjective Idealismus die ewige Wahrheit der Wahrheiten sein, und folgegerecht die Philosophie von nun an nur in der Erkenntniss ihrer Unmöglichkeit bestehen sollte" [3]). Dit nieuw-Kantianisme verhief dus het eenzijdig *idealisme*, de leer, dat tijd, ruimte en denkvormen (kategorien) *slechts subjectieve* waarde hebben en aangaande een wereld, onafhankelijk van het subject, niets leeren kunnen tot de waarheid der waarheden. De consekwentie, hieruit te trekken, ligt niet ver: de mensch is uitsluitend aangewezen op eigen *subjectieve* wereld en het is een onbegonnen werk, te trachten zekerheid te krijgen aangaande het „Ding an sich", nader het wezen

---

1) S. 17, vrgl. S. 87. Dit geschrift geeft tevens een kort overzicht van v. H.'s systeem.

2) Vrgl „Kr. Grundlegung", S. 102 f.

3) *Max Schneidewin*, a. a. O., S. 30.

Digitized by Google

der dingen. Dit „Ding an sich" werd op deze wijze tot een *grens*begrip [1]) verheven, d. w. z. dáár hield alle menschelijke kennis en zekerheid op, want we zijn dáár gekomen aan de *grens* van ons weten [2]). Alle *metaphysica*, die iets aangaande het wezen der dingen leeren wil, is op dat standpunt uitgesloten en de *leer der kennis* het eenige gebied, dat het menschelijke weten kan doorvorschen en beheerschen. Zoo werd de wijsbegeerte vervangen door de kennis-theorie en haar eenige roeping was aan te toonen, dat het onmogelijk is over de grenzen van het bewustzijn uit te gaan. Daarom wordt de *vastheid*, die in het geloof aan een *objectieve* wereldorde ligt, bij de neo-Kantianen gemist. „Dass alle metaphysische Erkenntniss illusorisch sei, ist die Ansicht des Neukantianismus. *Alb. Lange* hält met *Schopenhauer* das „metaphysische Bedürfnis" für unausrottbar im Menschen, er selbst vermag sich metaphysischen Gedankengänge nicht zu erwehren, aber er ist auch ebenso überzeugt, dass dieselben gar keine reale Bedeutung haben. Wir sind also nach *Lange* gezwungen, eine metaphysische Weltanschauung, so gut wie eine Religion, zwar zu *haben*, trotzdem es uns kritisch unmöglich ist, an dieselbe zu *glauben*. Wir sollen zwar aus der Erkenntnistheorie gelernt haben, dass alle spekulative Philosophie nur „Begriffsdichtung", also, als Philosophie genommen, blosse Illusion sei; aber wir sollen uns der so bewusst gewordenen Illusion bei Leibe nicht entschlagen, sondern dieselbe als bewusste Illusion weiter konservieren und kultivieren. Ja, sogar auf der bewussten Selbsttäuschung dieser Fiktionen sollen die höchsten Güter der Menschheit, Religion und Sittlichkeit, ruhen und sich gründen [3]).

Tegenover degenen, die de *idealistische* zijde van *Kants*

---

1) «Kr. Grundlegung", S. 30 ff.

2) Eigenlijk is het op dit standpunt consekwenterwijze niet zeker te noemen, dat het «Ding an sich" *bestaat*, want wat bestaat *existeert* en «existentie" is óók een denkvorm, een kategorie, die derhalve alleen *subjectieve* geldigheid hebben kan, en aangaande een *werkelijk* bestaan van het D. a. s. onafhankelijk van het subjectieve bewustzijn, niets beslist.

3) *Drews*, a. a. O, S. S. 116/17. *Von Hartmann* zelf heeft zich met het

Digitized by Google

kennis-leer naar voren keerden, toonde *Von Hartmann* [1]) aan, dat we in de „Kritik der reinen Vernunft" *twee* stroomingen aantreffen, een *idealistische* en een *realistische*. Het gevolg hiervan is, dat Kant gedurig met zichzelf in tegenspraak komt. De eenzijdig idealistische strooming bestrijdt v. H. dan voorts met kracht. Hij meent, dat dit idealisme ten slotte tot *illusionisme* leiden moet. Immers, is de wereld mijner *voorstelling* de eenig werkelijke wereld, dan ben ik zelf en al wat er om mij heen is (mijn vrouw, mijn kind, mijn huis) slechts een voorstelling onder andere voorstellingen en is de stroom dezer voorstellingen het eenig werkelijke. Derhalve „die vermeintliche Erscheinung stellt sich heraus, nicht bloss als „gegenstandsloser Schein" (insofern ihm kein Ding an sich correspondirt), sondern sogar als „wesenloser Schein" (insofern er des Wesens entbehrt, auf dessen Grunde er ruhen könnte, das sein Träger wäre). Der Schein selbst und als solcher ist nunmehr das einzig Existirende, er schwebt als gegenstandsloser und wesenloser Schein in der Luft, er braucht keinen Träger mehr, weil er dazu gleichsam zu luftig ist" [2]). Maar, de *schijn* zelf is dan toch nog in zekeren zin werkelijk als „reale Funktion des Scheines", zij het dan ook zonder een werkelijkheid *achter* dien schijn. De *schijn*, de *droom* zelf blijft dus in elk geval nog als iets werkelijks bestaan. Echter, hoe is een schijn, een droom mogelijk zonder den vorm der *tijdelijkheid*. De tijd nu, we weten het, is een „Anschauungsform", heeft volgens dit idealisme uitsluitend *subjectieve* beteekenis, dus is het ook maar *schijn*, dat „die Funktion des Traumes" *werkelijk* zou zijn en hiermede is dan de laatste rest van werkelijkheid vernietigd [3]).

---

nieuw-Kantianisme in het bijzonder bezig gehouden in zijn »Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus", 1877.

1) In de reeds meermalen genoemde »Kr. Grundlegung des tr. Real.", vroeger verschenen onder den titel »Das Ding an sich und seine Beschaffenheit" (1871).

2) »Kr. Grundlegung", S. S. 46/47.

3) Vrgl. ibidem, S. 47.

Digitized by Google

Op grond hiervan sluit v. H. zich bij de *realistische* zijde, de kern van Kant's kennis-leer aan. Kant's streven was er juist op gericht om het idealisme door een *realistische* theorie der kennis te overwinnen.

Gaan we nu v. H. „Begründung" van het tr. real. kortelijk na.

Indien we met het idealisme niet consekwenterwijze tot illusionisme willen vervallen, dan moeten we aan de *waarneming*, die *onmiddellijk* slechts een *subjectief-ideëele* is, *middellijk* een *meer* dan subjectieve beteekenis toekennen, zal ze n.l. *verschijning* blijven en niet tot *schijn* worden. Dit echter is alleen mogelijk, wanneer die waarneming in betrekking staat met hetgeen *buiten* het bewustzijn ligt, met het *transcendente*. Waar moeten we nu het aanknoopingspunt voor die betrekking zoeken? Natuurlijk in den *alleroorspronkelijksten* bewustzijns-inhoud, in hetgeen instinctief als gegeven wordt aangenomen, d. w. z. in de *zinnelijke gewaarwording*. Deze zinnelijke gewaarwording („die Materie der Anschauung") is niet *spontaan* (zooals de verstandsfuncties) maar kan niet anders wezen dan een *reactie der ziel* op zekere indrukken, die deze receptieve ziel „affizieren". Dit is echter alleen *dan* mogelijk, wanneer datgene, wat de ziel „affiziert", zelf *buiten* het bewustzijn ligt, dus bewustzijnstranscendent is. Op deze wijze vinden we in dit „affizieren" de brug tusschen hetgeen buiten en hetgeen binnen de grenzen van ons bewustzijn valt, tusschen het transcendente en het immanente.

We komen hier op het „punctum saliens" van v. H.'s gansche kennisleer en hebben ons dus duidelijk voor te stellen, wat hij bedoelt. De *zinnelijke gewaarwording* is de meest oorspronkelijke bewustzijnsinhoud, omdat ze als dadelijk gegeven ons van *buiten* af wordt opgedrongen. De ziel is daarbij dus receptief, ontvankelijk. Zullen we nu ooit de brug vinden tusschen ons bewustzijn en hetgeen daar buiten ligt, dan zullen we die alleen dáár kunnen zoeken, waar de dingen buiten ons bewustzijn zich aan onze waarneming opdringen, dat is op het gebied der zinnelijke gewaarwor-

Digitized by Google

ding. Hoe kan nu een ding *buiten* ons bewustzijn zich aan onze zinnelijke gewaarwording opdringen? Natuurlijk niet anders dan door op die gewaarwording te *werken*. Maar „ergens op werken" is toch wel niet anders dan „oorzaak zijn", dat er een inwerking ontstaat. Het ding buiten ons bewustzijn is dus *oorzaak*, dat wij iets gewaar worden. De *kategorie* van oorzaak en gevolg, de kategorie der *causaliteit* heeft op grond van een en ander dus niet alleen *subjectieve* geldigheid, zooals dat in de eenzijdig idealistische gedeelten van Kant's „Kr. d. R. V." geleerd wordt; maar beheerscht wel degelijk ook de wereld van werkelijke dingen *buiten* ons bewustzijn. Immers, we herhalen het, ze werken op onze gewaarwording en werken kan alleen datgene, wat onderworpen is aan de kategorie der *causaliteit*. Deze kategorie heeft derhalve niet alleen *subjectieve* maar ook tevens *trans*-subjectieve geldigheid, dat wil zeggen ze is „transcendent" [1]). In deze „transcendente causaliteit" hebben we dus de brug gevonden tusschen de wereld der „Dinge an sich" buiten ons bewustzijn en dat bewustzijn. „Ich habe oben die transcendente Causalität die *einzige Brücke* zwischen dem Transcendenten und dem Immanenten genannt, weil sie *die einzige reale Beziehung zwischen beiden* ist, der einzige Fall, wo das Transcendente, wenn auch nicht mit seinem *Sein* (denn das ist unmöglich), so doch mit dem Endpunkte seines *Functionirens* in den Bewusstseinsinhalt gleichsam hineinragt, und das Gebiet des Immanenten berührt. . . . . *Vermittelst* dieser Brücke liegt uns das ganze Gebiet des Transcendenten offen" [2]).

Hoe ligt nu het gansche gebied van het *transcendente* (van hetgeen *buiten* ons bewustzijn bestaat) door genoemde brug voor ons open?

---

1) V. H.'s betoog, dat er niet, zooals Kant wil, een *immanente* (d. w. z. een causaliteit tusschen de verschillende voorstellingen van ons bewustzijn) maar alleen een *transcendente* causaliteit bestaat, laten we hier rusten, vrgl. „Kr. Grundlegung" S. S. 67—95.

2) Ibidem, S. 94. — Hoe v. H. hier een fout herstelt, die *Schopenhauer's* gansche idealistische kennisleer beheerscht, hebben we kort aangetoond in ons proefschrift „Het Probleem der Wilsvrijheid naar Schopenhauer", blz. 72 v.v.

Digitized by Google

In de eerste plaats blijkt, dat het „Ding an sich" voor v. H. niet slechts een *negatief* grensbegrip blijft (zooals het bij de neo-Kantianen heet) maar, dat hij het op de boven gemelde wijze als *positief* heeft bepaald en wel als „de transcendente oorzaak der gewaarwording" [1]). Op grond dezer positieve bepaling nu komt v. H. er toe om aan het „Ding an sich" óok de overige kategoriën [2]) en de aanschouwingsvormen (tijd en ruimte) toe te schrijven. Aldus. Wanneer het „Ding an sich" *werkt* op onze zinnelijke gewaarwording, dan moet het ook *bestaan*, derhalve is het onderworpen aan de kategoriën „Dasein" en „Realität". De werking van het D. a. s. als „affizierend" op mijn gewaarwording is voorts *verschillend*, dus moet dat D. a. s. *veranderlijk* zijn. Alle verandering veronderstelt echter iets *blijvends* (alle *existentie* een *subsistentie*), zoo komen we tot de kategorie der „Substanz" [3]). De veranderingen aan het D. a. s. zijn niet willekeurig of toevallig, dus *wetmatig* en wetmatigheid sluit in *noodzakelijkheid*. Voorts onderscheiden wij ons „ik" (en dus ook zijn „Ding an sich") van de andere „Dinge an sich", die daarop werken, alzoo komen we tot de kategorie der *veelheid*, terwijl ieder D. a. s. afzonderlijk toch weer een *eenheid* heeten moet. „Messen wir nun diese Resultate an der Kant'schen Kategorientafel, so zeigen sich alle vier Arten von Kategorien als Bestimmungen des Dinges an sich vertreten. Von den Kategorien der Quantität: *Einheit* (in sich) und *Vielheit* (entsprechend der Vielheit der Vorstellungs-

---

1) Ibidem, S. 57.

2) Vrgl. echter ibidem, S. S 98/99: «Die nicht auf das Ding an sich in Anwendung kommenden Kategorien Kant's sind oder enthalten *blosse Beziehungsbegriffe des bewussten Denkens* (Allheit; Negation, Limitation, Nichtsein; Möglichkeit, Unmöglichkeit, Zufälligkeit) oder sie sind in sich verfehlte Conceptionen (Gemeinschaft oder Wechselwirkung).

3) «In Folge dessen fordert auch am Dinge an sich (dies freilich nur unter der Voraussetzung, dass es unter der Herrschaft logischer Gesetze steht) die Veränderung ein Beharrliches, das Existirende ein ihm Subsistirendes, das Dasein eine daseiende *Substanz*, welche selber als Substanz nicht mehr veränderlich, *nicht mehr zeitlich* ist". Ibidem S. 96.

Digitized by Google

objecte); von den Kategorien der Qualität: *Realität*; von denen der Relation: *Subsistenz* und *Causalität*; von denen der Modalität: *Dasein* (Existenz) und *Nothwendigkeit* (causale Bedingtheit") [1]).

Daarom zijn de kategoriën, de denkvormen, niet slechts vormen van het snbjectieve verstand, maar kunnen terecht „Daseinsformen" heeten, dat wil zeggen: „diejenigen Formen, die in der Sphäre des Bewusstseins gleichsam das verbindende Gerüst unserer subjektiven Empfindungen bilden und damit Erfahrung erst zu stande bringen, sind dieselben Formen, die in der Sphäre des Ansichseienden die Dinge an sich zusammenhalten, und warauf der Bau der Welt beruht" [2]). —

Hoe staat het nu verder met de „Anschauungsformen" *tijd* en *ruimte?* Ook zij hebben meer dan subjectieve geldigheid. Dat het „Ding an sich" (ten minste, wat zijn *existentie* betreft) *tijdelijk* is, dus aan de aanschouwingsvorm „tijd" onderworpen moet zijn, bleek reeds uit het voorafgaande. Immers, we hebben gezien, dat het als „transcendente causaliteit" *werkt* op onze zinnelijke gewaarwording en we kunnen ons een werking niet anders dan *tijdelijk* voorstellen. Tevens bleek het D. a. s. *veranderlijk* en als zoodanig zijn existentie *tijdelijk*. — Ook zijn we genoodzaakt, ons de „Dinge an sich" *ruimtelijk* voor te stellen. Want, we zagen het, ze zijn aan de kategorie der „veelheid" onderworpen en gelijktijdige veelheid veronderstelt een zijn *naast* elkander, hetwelk weder niet mogelijk is zonder *ruimte*. —

Uit dit kort overzicht van het transcendentaal realisme blijkt, dat, wie meent het naief realisme op natuurwetenschappelijke gronden te moeten verwerpen, daarom nog niet tot een kennis-theorethisch idealisme behoeft te vervallen. Het gezond menschenverstand verzet zich instinctief tegen de gedachte, dat het ongeoorloofd zou zijn, de wereld onzer waarnemingen en voorstellingen te betrekken op een wereld *buiten* ons bewustzijn. Het tr. real komt dit instinctief besef

---

1) Ibidem, S. 98.
2) *Drews*, a. a. O., S. 112.

Digitized by Google

tegemoet en geeft toch tevens het idealisme met zijn bewering, dat we (onmiddellijk) slechts de wereld onzer waarnemingen en voorstellingen kennen, recht. Maar niet alleen komt het tr. real. dit instinctief besef tegemoet, ook leert het 'ons weer ernst maken met het geloof aan een wereld van *werkelijke* dingen, die, *door God geschapen*, onafhankelijk van het bewustzijn des *menschen* naar vaste logische orde bestaat. Daarom is voor den Theoloog in het bijzonder de bestudeering der kennis-theorie van zoo groot belang, omdat dáár zal moeten worden uitgemaakt, of er op *wetenschappelijke* gronden nog sprake kan zijn van een „uitdrukking van Gods gedachten in Zijn schepping, onafhankelijk van het bewustzijn des menschen." Ten slotte óok voor de *zedelijkheid* is het standpunt, dat men op het gebied der kennis inneemt, van het grootste belang. Valt bet geloof aan een *objectieve* wereldorde op grond van subjectief idealistische overwegingen weg, dan bestaan er ook geen zedelijke normen meer. Op de groote beteekenis van de kennisleer voor onze geheele levens- en wereldbeschouwing maakt *Drews* [1]) ons dan ook terecht opmerkzaam, wanneer hij in herinnering brengt, hoe *Von Hartmann* zich in zijn „Neukantianismus u. s. w." beslist tegenover *Lange's* nieuw-Kantiaansche opvattingen aangaande kennis-leer en metaphysica heeft verzet zonder veel gehoor te vinden: „Man hat seiner Zeit dem Nachweis Hartmanns wenig Beachtung geschenkt, dass eine solche Auffassung der Metaphysik, wie sie sich bei *Lange* findet, über kurz oder lang bei der völligen Zerstörung der Dispositionen zu den Gemütsidealen enden und zum geistigen und praktischen Nihilismus führen müsse. Indessen hat der Fortgang der geistigen Entwickelung gezeigt, wie recht der Philosoph mit seinen Befürchtungen hatte. . . . . Denn dem tiefer Blickenden kann es sich nicht verbergen, dass der Anarchismus *Stirners* und das Evangelium des Übermenschen mit ihrer Verhöhnung des Pflichtsbegriffes und ihrer Aufhebung aller moralischen

---

1) Ibidem, S. S. 117/18.

Digitized by Google

Verbindlichkeit und aller objectiven Regeln und Gesetze gerade bei unserer Jugend niemals solchen Anklang hätten finden können, wenn die letztere nicht durch ihre allgemeine Denkweise für jene Lehren empfänglich gewesen wäre. Die Leute, die gegen *Stirner* und *Nietzsche* eifern, vergessen nur zu häufig, dass die Philosophie der letzten 30 Jahre mit ihrem Kantischen Skepticismus und ihrer Verachtung der Metaphysik den Boden gedüngt hat, auf dem jene Giftplanzen Wurzeln fassen konnten. Wenn man es als wissenschaftliche Wahrheit hinstellt, dass es ein Objektives und Allgemeines nicht giebt, dass die schöpferische Selbstherrlichkeit des Individuums mit seiner subjektiven Bewusstseinswelt das einzige Reale ist, was es giebt, wenn man der Idee alle transcendente Geltung abspricht und die Metaphysik auf die Willkür der subjektiven Phantasie, des grundlosen und vernunftlosen Meinens und Träumens stellt, wie soll sich da nicht das Individuum als Übermensch fühlen und der Einzelne, da er sich als „Einzigen" betrachten muss, mit der Welt beliebig als seinem „Eigentum" schalten?" —

Terwijl ik in mijn vorig artikel eenige aanwijzingen gaf voor de wetenschappenlijke waardeering van het *Darwinisme* in verband met religie en Theologie, meende ik geen nutteloos werk te doen, ditmaal uwe aandacht te vestigen op de leer der kennis. Moge een en ander bijdragen tot herleving van wetenschappelijk besef onder ons Theologen! —

Ommeren, Juni 1904. A. H. DE HARTOG.

Digitized by Google

Twee eenvoudige conjecturen.

A. 2 Sam. I: 21*b*.

כִּי שָׁם נִגְעַל מָגֵן גִּבּוֹרִים מָגֵן שָׁאוּל בְּלִי מָשִׁיחַ בַּשָּׁמֶן׃

Zoowel 't begin als 't eind van 2 Sam. I: 21 laten aan duidelijkheid te wenschen over. Het voorstel van A. Klostermann om in plaats van het bevreemdende הָרֵי בַּג׳ te lezen חָרֳבִי ג׳ heeft dan ook niet ten onrechte bij velen instemming gevonden. Niet zoo gelukkig echter schijnt hij mij geweest in de door hem voorgestelde wijziging van 't slot van ditzelfde vers.

Men mag wel beginnen met de erkentenis dat de Masor. tekst geen zin geeft; onze Stat. Vert. heeft er een zin van gemaakt door eenvoudig het voegwoordje „*alsof*" er in te schuiven. Tekst noch varianten geven daartoe het recht.

Klostermann nu geeft den raad מָגֵן שָׁאוּל בְּלִי מָשִׁיחַ בַּשָּׁמֶן voor goed los te maken van vs. 21 en te plaatsen aan het begin van vs. 22; daarbij wil hij הֲלֹא lezen in plaats van בְּלִי en כַּשָּׁמֶן in plaats van בַּשָּׁמֶן, zoodat deze zin wordt verkregen: „Het schild van Saul, was het niet als met olie gezalfd „met het bloed van verslagenen, met het vette der helden"? Wij worden hierbij verwezen naar Jesaja 34 : 6; m. i. zonder recht. Van het scherpsnijdende zwaard — *het* wapen in den krijg — kan, gelijk daàr geschiedt, met reden worden gezegd, dat het dronken is geworden van bloed, vol van bloed, vettig van vet, maar niet van het enkel tot bedekking dienende schild. Bovendien wordt zoodoende op bedenkelijke wijs de parallelie verbroken. De *smaad* gevallen op der helden

Digitized by Google

schild, op Sauls schild inzonderheid, is het onderwerp van het derde couplet; daarom behoort 21*b* wel degelijk daartoe. In het vierde, vs. 22, begint een nieuwe gedachte, treedt de herinnering aan de geduchte kracht van Jonathan's en Saul's nimmer falende wapenen op den voorgrond. Aan het *„niet ledig"* wederkeeren nu van Saul's zwaard moet beantwoorden c. q. voorafgaan een dergelijke verzekering aangaande Jonathan's boog. Het is niet voldoende, dat er, gelijk in Kl.s vertaling, wordt gezegd: „Jonathan's boog week nooit achterwaarts", er moet ook uitgedrukt worden, dat Jonathans boog *nooit te vergeefs* werd gespannen; daarom acht ik hier de vertaling van מִדָּם en מֵחֵלֶב als „zonder bloed" en „zonder vet" . . . . week Jonathan's boog nooit achterwaarts, hier waarschijnlijk met de beteekenis: uit den strijd, vereischte, waarop ook het יָשׁוּב van Sauls zwaard wijst.

Budde (die Bücher Samuel; 1902. K. H. C. Marti) doet verschillende oplossingen aan de hand; men zou, zegt hij, בְּלִי kunnen schrappen, zoodat „het schild van Saul, het met olie gezalfde" enkel appositie werd van het „schild der helden" — maar בְּלִי staat er nu eenmaal, en heeft zich tot dusver gehandhaafd.

B. wil daarom ook liever vs. 21*b* met vs. 22 verbinden en aldus vertalen: „Het schild van Saul is [thans] niet gezalfd met olie, maar met het bloed van verslagenen, met het vet der helden", d. w. z. bezoedeld. De voorkeur echter geeft B. er aan om evenals Kl. met מָגֵן שׁ een geheel nieuwen zin te laten beginnen, maar in afwijking van Kl. te vertalen: „Het schild van Saul bleef ongezalfd met olie van wege het „bloed der verslagenen en het vet der helden" — d. w. z.: het had, zoo lang Saul het droeg, niet noodig met vet ingesmeerd te worden, daar bloed en vet van de door Saul gedooden dit overbodig maakten. B. moge dit „eine herrliche, echt antike Uebertreibung" noemen, ik acht ze te sterk, verre van schoon en juist, en dan ook onwaarschijnlijk.

Het eenvoudigst en meest aanbevelenswaardig schijnt mij om in plaats van בְּלִי te lezen כְּלֵי = *wapenrusting*, en dan מְשׁוּחַ, 't geen toch immers reeds door velen als noodzakelijke

Digitized by Google

lezing wordt aangenomen, te verstaan niet van het schild van Saul, *doch van Saul zelf*, zoodat men dezen climax krijgt: daar is bezoedeld geworden het schild der helden, het schild van Saul, de wapenrusting van den met *de* olie (d. i. de gewijde olie) gezalfde.

Voor deze lezing pleit sterk de gedurige vermelding der כְּלֵי van Saul in 't voorafgaande Hs. In 1 Sam. 31:9 vv. wordt verhaald, hoe de Filistijnen den volgenden dag op het slagveld terugkeeren, de verslagenen plunderen, Sauls hoofd afhouwen en zijn wapenrusting: כֵּלָיו meenemen, en deze opstellen in den tempel van Astaroth. Er wordt in 1 Sam. 31 klaarblijkelijk veel gewicht gehecht aan 't geen er met Sauls wapenen is geschied, maar ook en dit zegt meer: aan 't slot van dit lied zelf wordt die gansche tragische gebeurtenis samengevat in dezen éénen regel: „hoe zijn de helden gevallen", — וַיֹּאבְדוּ כְּלֵי מִלְחָמָה Saul, den koning, te noemen: „den met de (d. i. de gewijde) olie gezalfde" schijnt mij in Davids mond noch ongerijmd, noch anachronistisch. „De mortuis nil nisi bene — op edele wijze heeft David dien regel in zijn roerenden klaagzang betracht. Blijkt hij, gelijk hij in het gansche lied doet, zoo het eigen door Saul hem aangedane leed te kunnen vergeten voor het verlies en de smaad, welke het volk van Israël troffen, en alleen de deugden der verslagenen te gedenken, dan heeft bovengenoemde uitdrukking ter aanduiding van Israëls Koning niets bevreemdends, maar krijgt juist daardoor het נִגְעַל dubbele kracht.

Werd Saul hier, gelijk in 1 Sam. 24 en 26 מְשִׁיחַ יי genoemd, men zou kunnen meenen, dat er, vóór dit tot vaststaande term kon zijn geworden, meer tijd verloopen moest zijn; מָשִׁיחַ בַּשָּׁמֶן van 2 Sam. 1:21 wordt door dit bezwaar juist niet gedrukt.

B. De andere conjectuur betreft Psalm 73:6.

יָצָא מֵחֵלֶב עֵינֵמוֹ עָבְרוּ מַשְׂכִּיּוֹת לֵבָב:

De LXX vertaalt ἐξελεύσεται ὡς ἐκ στέατος ἡ ἀδικία αὐτῶν,

Digitized by Google

en las derhalve עָרְמֹו in plaats van het ook reeds door de Masorethen betwijfelde עֵינֵמוֹ, daar zij עֵינֵימוֹ willen lezen. Op een mannelijk subject wijst de vorm יָצָא en pleit dus voor de lezing der LXX, daar עַיִן bijna zonder uitzondering vrouwelijk is.

De lezing van den Mas. Tekst: „hun oog puilt uit van vet" is bovendien, aan de werkelijkheid getoetst, onjuist; de oogen van iemand met een dik, opgezet gelaat puilen niet uit, doch schuilen veeleer weg, worden klein in plaats van groot; terwijl naar mate iemands aangezicht magerder is, zijn oogen grooter worden. Toch is ook de tegenwoordige lezing der LXX: hun ongerechtigheid treedt uit vet naar buiten", onverstaanbaar. Met behoud van haar עָרְמֹו, dat door den werkwoordsvorm bevestigd wordt, stel ik voor מחשב te lezen in plaats van מחלב; חָשַׁב Infin. vorm van חָשַׁב = denken, berekenen — eene verandering van éen enkele letter slechts, waardoor niet alleen een bestaanbare, maar de *vereischte* beteekenis verkregen wordt, en wel volkomen in aansluiting aan het 2e lid van dit vers:

יָצָא מֵחָשֹׁב עָרְמֹו
עָבְרוּ מַשְׂכִּיּוֹת לֵבָב:

d. i. Hun ongerechtigheid gaat alle gedachte (of berekening) te boven. De overleggingen huns harten gaan alle perken te buiten.

Nederhemert, 20 Mei 1904. L. H. K. Bleeker.

Digitized by Google

Boekaankondigingen.

Voor den Spiegel der Historie. Amstels kerkelijk leven van de eerste zestig jaren der vrijheid. Gedenkboek, bij gelegenheid van het 325 jaren onafgebroken bestaan van den Kerkeraad en van de Classis van Amsterdam, door Dr. G. J. Vos Az. Amsterdam 1903.

Het oogenblik, waarin Dr. Vos het plan opvatte, om, bij gelegenheid van het 325 jarig bestaan van de classis Amsterdam en de kerkelijke gemeente d. t. p., een gedenkboek te doen verschijnen, in hetwelk hij een overzicht zou geven van het merkwaardigste, dat in de eerste 60 jaren zoowel in de classis als in de gemeente op godsdienstig gebied is voorgevallen, is een gezegend oogenblik geweest, waarvoor we niet dankbaar genoeg kunnen zijn; want het is 't geboorteuur geweest van het boek, welks titel ik hier boven afschreef en dat ik voor de lezers van dit tijdschrift wil aankondigen. Op zich zelf is het boek een sieraad. Stevig gebonden in cartonnage of in perkament, doet het uiterlijk het oog alleraangenaamst aan en met 't volste recht verdient het den naam van prachtwerk. De uitvoering laat niets te wenschen over, en strekt den uitgever D. G. Bom H.Gz. tot eer. Met kloeke letter gedrukt op geschept oud-Hollandsch papier is het voorzien van 9 dubbel folio afbeeldingen van Amsterdamsche kerken, 27 afbeeldingen van kerken behoo-

Digitized by Google

rende tot de classis in de jaren 1578—1638, 26 folio portretten van predikanten, die dienst hebben gedaan bij de Nederlandsche (waarom ook hier weer dat woord *Nederduitsche*? we zijn nu eenmaal Nederlanders en geen Nederduitschers), Hoogduitsche, Walsche en Engelsche gemeenten, benevens een folio kleurendruk in 2 afdeelingen, de Hervorming van Amsterdam in 1578 en de voorstelling van de Gasthuiskerk in het laatst der 16de eeuw. Ongetwijfeld zal deze uitgave groote financiëele offers gevraagd hebben, maar de heer Bom mag dan ook met rechtmatigen trots op het boek neerzien, het is in alle opzichten keurig werk, dat hij geleverd heeft. De prijs is niet gering, maar niet te hoog. Zij, die het zich aanschaffen, krijgen waar voor hun geld. Mag zooveel tot lof van het uiterlijke gezegd worden, de voornaamste vraag is, hoe staat het met den inhoud? want daar is het dan toch feitelijk bij slot van rekening om te doen. —

Reeds een vluchtigen blik in het massieve boek geeft de overtuiging dat hier heel wat stof verwerkt is en de auteur zelf, Dr. G. J. Vos Az., door velerlei arbeid op het gebied der vaderlandsche kerkhistorie bekend als een degelijk werker en grondig onderzoeker, wettigt bij voorbaat het vermoeden, dat hij ons hier wat aan zal bieden, waarover we niet anders dan dankbaar jegens hem gestemd kunnen zijn. Ja, we zijn den eerwaardigen grijsaard dankbaar voor dezen „*Spiegel der Historie*", voor dit laatste solide boek, waarin hij, behalve een en ander uit enkele groote historische verzamelwerken, uitsluitend stof verwerkt heeft uit „Archiefstukken, die nooit te voren in druk verschenen zijn." Over veel, wat weinig of in 't geheel niet bekend was, gaat nieuw licht op en veel, waarvan we een en ander afwisten, wordt beter bekend, terwijl tevens nieuwe bronnen voor verder onderzoek zijn ontsloten.

In dezen „*Spiegel*" zien we, aan de hand van betrouwbare documenten, ons het beeld geteekend van 't kerkelijk leven te Amsterdam en in de gemeenten, die gelegen zijn in de onmiddellijke omgeving onzer hoofdstad, gedurende een tijdvak van 60 jaren, die almee behooren tot de meest roemrijke

Digitized by Google

en heerlijkste in de geschiedenis van ons land, en, wat stellig van het grootste belang is, in die jaren, waarin de kerk geworden is, waarin het Kalvinisme den strijd gevoerd heeft tegen allerlei richtingen op godsdienstig gebied, die zij in de kerk, krachtens haar beginsel niet dulden kon en mocht, omdat ze, naar haar heilige overtuiging zouden medewerken tot den ondergang dier kerk, die ze met taaie inspanning van kracht en met een voor niets terugdeinzenden moed hier gevestigd had.

Het kan, dit ligt in den aard der zaak, niet verwacht worden, dat we den belangrijken en rijken inhoud op den voet zullen volgen. Neen, het gansche boek bespreken kunnen we niet, we willen slechts hier en daar een greep doen om er de aandacht op te vestigen, een enkele maal iets zeggen ter verduidelijking of een enkel analoog geval van elders meedeelen. Moge deze korte aankondiging medewerken en er toe bijdragen dat velen zich aan 't lezen zetten van dit boek van Dr. Vos. De lezing toch en de bestudeering er van, dit kan niet anders, zullen winst opleveren voor die kerk, die vóór en boven alle andere ons lief is en dierbaar en aan welks meerderen bloei wij immer willen medewerken met de gaven en talenten, die onze God ons geschonken heeft.

Ik sprak daar van den belangrijken en rijken inhoud van dit werk, en wie zich maar even de moeite getroost om op blz. XIII–XX, de *„Opgaaf van den inhoud"* na te lezen, zal er aanstonds van overtuigd worden, dat Dr. Vos niet te veel zegt, wanneer hij zich in de voorrede aldus uitlaat: „dat we hier hebben verrassende kijkjes in de valleien onzer geschiedenis, in het huiselijk leven van Amsterdamsche families, in de werkplaatsen van den Handel, in de gangen der staatkunde, in de bakermatten van allerlei leeringen." Hier zijn, ja stellig, de meest zeldzame tooneelen te aanschouwen. Volkomen juist zijn ook deze woorden: „In 't algemeen heeft men slechts met de hoogste toppen, met buitenwanden en met uitloopers dezer geschiedenis kennis gemaakt, zoodat een Brandt, een Wagenaar, een Ypey en Dermout zelfs, den lezer niet naar den eisch der waarheid hebben

Digitized by Google

kunnen voorlichten, ja, er eene legendarische opvatting heerscht, die van ergerlijke partijdigheid niet vrij te pleiten is. Wat geschreven staat (cf. *Nederlandsche Stemmen* 1836, blz. 16) van geheel het tijdvak der Dortsche Synode, dat geldt vooral van het Amsterdamsche kerkelijke leven dier zestig jaren: „De historie, voor het meest onder den invloed van de partij, die destijds het onderspit gedolven had, beschreven, door zeer weinigen slechts aan meer geloofwaardige bronnen beproefd, of ten minste aan het hooren van getuigen *beiderzyds* getoetst, scheen het pleit voor de groote menigte van geleerden en ongeleerden ten eenenmale in het voordeel van Arminius en zijne volgers, van Barneveld en zijnen aanhang uitgemaakt te hebben." Men versta mij hier vooral niet verkeerd. Wanneer ik zoo pas zeide, dat ook deze laatste woorden volkomen juist zijn, dan is niet mijn bedoeling, alsof de onderliggende partij, sprekende en schrijvende over dien tijd, waarin ze de onderliggende werd, met opzet onwaarheid schrijft, neen, van een beslist verdraaien der feiten, van een opzettelijke vervalsching der historie is geen sprake. Alleen is het oordeel somtijds minder juist, omdat de getuigen van weerszijden niet gehoord werden, wat tot het noodzakelijk gevolg heeft geleid, dat langzamerhand bij zeer velen de meening heeft post gevat, dat Arminius en van Oldenbarneveld in alle opzichten gelijk hebben gehad en dat alleen nijd, haat en blind vooroordeel tegen hen in 't spel zijn geweest. Of daarom in dezen het laatste woord gesproken is, betwijfel ik ten zeerste en ik zal dat straks aantoonen.

Vóór de stichting van classis en gemeente behandeld wordt, krijgen we in hoofdstuk I (onder de tuchtroede) eenige mededeelingen, die ons leeren, hoe het in Amsterdam gegaan is met de Hervorming, tot den 24sten Mei 1578, dat is, tot op dien dag, waarop de eerste vergadering van de classis gehouden werd. Een korte vermelding van het feit, dat de Amsterdamsche uitgever Doen Pietersz. in Engelenburgh, de eerste geweest is, die in ons land, 5 jaar slechts na het optreden der Reformatie, in 1522 dus, in zijn woonplaats

Digitized by Google

drukte het „Euangelie, die welcke Sinte Mattheus die Apostel beschreven heeft" en een verwijzing naar wat prof. de Hoop Scheffer geeft in zijn voortreffelijk boek *Geschiedenis der Hervorming in Nederland tot* 1531, ware hier bijzonder goed op zijn plaats geweest. Reeds den 1sten Dec. 1522, in hetzelfde jaar alzoo, waarin het Matth. evangelie verscheen, was Amsterdam met ketterij besmet en werd Albert Dirks als ketter veroordeeld.

Het doorloopend verhaal begint op fo. 10, waar de geachte auteur tevens het eerste boek laat aanvangen, loopende over de jaren 1578—1602, en dat in 2 deelen verdeeld wordt, nl. van 1578—1588, de jaren, *waarin het licht op de kandelaar wordt gezet* en van 1588—1602, *als wanneer zich velen daarin gaan verblijden, maar ook de beginselen der latere beroering komen.*

Als proeve van het veel en velerlei dat op fo. 10—97 wordt behandeld, stip ik achtereenvolgens aan: de verdrijving der Spaanschgezinde regenten; de zorg voor de eerste prediking in de kerk; de arbeid in de gemeente; de eerste predikant Johannes Kuchlinus; de discipline; zorg voor het heilig avondmaal; vermaning van de leden der gemeente; wederopneming van boetvaardigen; de wijze, waarop de gemeente van eigen predikanten werd voorzien (nl. op aanbeveling; na proefpredikaties, ten gevolge van opkweeking, ondersteuning, leening); nationaliteit waartoe de predikanten behooren, iets wat van groot belang werd geacht. Langzamerhand was als regel door burgemeesteren voorgesteld, dat hier geen vreemdelingen, enkel „binnenlanders" benoemd mochten worden, zoodat de kerkeraad zelfs in 1597 verlof moest aanvragen, om toch ook „buitenlanders" te mogen beroepen. Wat oorzaak was of wat aanleiding gaf dat de „buitenlanders" niet in dienst mochten treden, kon Dr. Vos, uit de hem ten dienste staande bescheiden niet opdiepen.

Natuurlijk dat ook al heel spoedig de zorg van den kerkeraad geëischt werd voor van hem afhankelijke personen en we de armenzorg zien opkomen, die niet enkel beperkt bleef tot het lenigen van stoffelijke behoeften; maar die zich

Digitized by Google

ook uitstrekte tot de zieken, die in ziekenhuizen werden verpleegd (gasthuis predikers en ziekentroosters, die er in 1613 niet minder dan vier waren).

Vóór en boven alles had echter de kerkeraad te zorgen voor de geestelijke belangen der gemeente; moest hij een onderzoek instellen naar het leven van de gemeenteleden en was hij belast met de handhaving van leer en tucht, terwijl hij volgens synodale organisatie, zich moest oefenen „in de christelijke cencuur". Ook moesten de broeders „elkander na de bediening huns ambts vriendelijk vermanen". Evenals voor de gemeente moesten ze voor elkander waken, niet slechts in zedelijk, maar ook in lichamelijk opzicht. Dat trouwe bijwoning der kerkeraadsvergaderingen, waar deze aangelegenheden besproken werden, een eerste vereischte was, begrijpt zich, maar wat ook gedaan werd, de opkomst liet vaak veel te wenschen over en ook met de tucht zal het te Amsterdam wel niet voortdurend in den haak geweest zijn.

Men zal verstandig doen van aan die telkens weerkeerende verzekering, die we zoo vaak in classicale- en kerkeraadsacta vinden „dat het gedrag der broeders niets te wenschen overliet", niet al te groote waarde te hechten. Herhaaldelijk toch bleek me, bij het onderzoek in oude kerkelijke bescheiden, dat de tucht zeer veel te wenschen overliet en dat van Buchel, een ouderling te Utrecht, waarheid meldt, waar hij in zijn aanteekeningen op den 15^{den} Dec. 1626 schrijft: „Censura morum peracta est, magis ex more quam ex relligione, collabante paululum omni ecclesiastica disciplina, magna quoque pars diaconorum aberat et aliqua et presbiterorum".

Op fo. 50 lezen we: „De leden (d. w. z. van het consistorie) dekten elkander; en van medeleden of van de behandelde zaken mocht geen lid buiten het consistorie, tenzij krachtens ontvangene lastgeving spreken:" Dit lezende, kwam me onmiddellijk voor den geest een dergelijke bepaling, gemaakt in de vergadering van de classis Dordrecht, den 4^{den} Augustus enz. 1573.

Het 2de gedeelte van het 1ste boek, begint met te schetsen

Digitized by Google

de verhouding tot de synode en overheid en de Reformatorische arbeid. Waar over deze laatste gehandeld wordt, daar wijst Dr. Vos er op dat er in de classis, onmiddellijk na haar ontstaan, zooveel te doen viel, dat ze bijna nog geheel braak lag en dat de berekening was van vijf Roomschen tegen een Hervormde". Dit is ongetwijfeld juist. In 1581 was nog het grootste deel van de bevolking der republiek Katholiek, ja zelfs in het begin der 17de eeuw maakten de Roomschen nog $^2/_3$ der bevolking uit, *la plus saine et la plus riche partie*, gelijk van Oldenbarneveld zich uitdrukt.

Het 2de hoofdstuk (van het 2de gedeelte nl.) spreekt over de classis als kerkelijke macht, d. i. haar eerste optreden, de beginselen, die gevolgd werden, de vergoeding van kosten; en evenals nu, verhinderde ook destijds reeds gebrek aan geld, veel goeds.

Fo. 50 lezen we: „Bij alle zorg nu voor eene rechtsgeldige ordening ging het in die dagen echter zonderling slordig toe met de reeds synodaal vastgestelde, beschrevene ordeningen. Eerst in 1586 werd besloten, door de synode van Edam, dat alle verhandelingen, zoo particuliere, provinciale als nationale, beginnende van die te Embden gehouden, in een boek op gemeenschappelijke kosten der classis afgeschreven zouden worden, welk boek alsdan altijd van de laatste tot de naaste synodale vergadering zou medegebracht worden". Ik vestig bepaaldelijk de aandacht op deze woorden om niet de gedachte op te wekken, dat het misschien overal zoo was. Vrij wat ordelijker toch ging het in dezen in de classis Dordrecht. Want als men hier eenmaal goedgevonden heeft de besluiten der Emdensche synode te gebruiken als een „forma" der handelingen (4 Aug. 1573), als daarna aangenomen is, dat ze onderteekend zullen worden „van dengenen die in den dienst opgenomen worden (*acta cl.* 27 Oct. 1573) en bevestigend door alle aanwezigen geantwoord is op de vraag: „of oock alle die haer tot de gemeijnte Jesu Christi begeven, zich zeer gewillichlick den Synodo Embdanae onderwerpen (*acta cl.* 20 April 1574)", dan treffen we in het 4de art. der acta van den 4den Aug. 1574 aan: „Sijn ghelesen

Digitized by Google

die Acta des Dordraceensen synodi ende besloten eendrachtelick bij den broederen die sellighe een yder in sijn kerck int waerck te stellen. Is ook verder besloten die selfde acta, midts oock die Acta des Eemdensen synodi, met oock die 37 articulen, met oock die Nederlantsche confessie met haren eighen handt ofte name te onderscriven, ende is also terstont bij allen broederen gesciet". En uit het in de classis verhandelde blijkt zonneklaar, dat men zich in alle opzichten aan de besluiten dier synode hield. Vanzelf rijst hier, als we dit bespeuren, de vraag op, maar hoe kon in de gemeenten opgevolgd worden, wat te Emden en te Dordrecht vastgesteld was, indien de acta zelve daar niet aanwezig waren? Op deze vraag kan gemakkelijk geantwoord worden; immers waren, zooals blijkt uit art. 15 cl. 5 Oct. 1574, die acta overal aanwezig: „Is bevonden dat in een yghelicke kercke sijn die acta des Eemdeschen Synodi ende des provincialen Synodi binnen Dordrecht ghehouden, met de Nederlantsche Confessie, wtghenomen den dienaar van Boscoop, die noch gheen vaste residentie en heeft in sijn kercke". Men ziet het, de acta waren aanwezig, behalve alleen te Boskoop (welke gemeente destijds nog onder de classis Dordrecht ressorteerde), waar wel Hervormden waren, maar waar, ook al was er een predikant, toch nog geen vorm van gemeente bestond.

De acta der Emdensche en Dordsche synoden, of liever de kerkenordening dier beide synoden, moesten in de gemeenten der classis aanwezig zijn, dit leeren ons nog eens weer helder en klaar de acta cl. van den 3den Mei 1575, waar we in art. 11 lezen: „hebben de broederen eendrachtelick besloten, dat een ijegelick predicant in zijner kercken, dat Synodus van Embden ende particulier Synodus van Dordrt met alle acten der classique bijeencomsten van dat eerste Classis binnen Gorcum gehouden, tot op dat leste nu tegenwoordich gehouden, in eenen reijnen boeck geschreven sal hebben, daarin oock soo veel reijn papier sal bijgevoecht werden, om die volgende classique acten daer voortaen bij te schrijven, ende sullen alle broederen voortaen dit alsoo

Digitized by Google

op die toecomstigen classe medebrengen ende toonen op pene van 2 gulden". Of men daar ook goed wilde zorgen, dat de afzonderlijke kerken konden weten wat èn in synoden èn in de bijeenkomsten der classis besproken en verhandeld werd. Ja stellig, om 't weten was het te doen, de consistoriën moesten kennis van zaken hebben: „Hebben die broederen oock goet bevonden, dat men in alle kercken daer Consistorien zijn, die acta van de Synodo tot Embden ende Dordrt gehouden (soo het mogelick is) sal tusschen tijde vant een classe tot het andere, uijtlesen" (art. 12 cl. 3 Mei 1570).

In hoeverre aan dit laatste besluit voldaan is, bleek mij niet; maar dat er zorg voor gedragen werd, een afschrift te hebben van de synodale kerkenordeningen, is een feit, want weinige maanden, nadat de classis had goedgevonden, wat ik zoo juist meedeelde, werd „omgevraecht zijnde, of die broederen oock die Embdesche en Dordrechtsche synodalia" hadden? bevonden „datse alle die broederen hebben (*acta cl.* 8 Nov. 1575 art. 3). En opdat het niet vergeten zou worden of verzuimd, dewijl telkens nieuwe gemeenten ontstonden, werd het eenmaal genomen besluit den 6den Mei 1578 vernieuwd, zóó, dat ieder predikant de 37 artikelen van de Nederlandsche confessie, met de artikelen van Embden en Dordrecht moest hebben (art. 6).

Toen deze resolutie viel, was de synode van 1578 in aantocht en zie, nauwelijks is ze uiteengegaan en hebben haar leden Dordtrecht verlaten of de classis bepaalt „dat ijeder een copije vande selue acta" zal uitschrijven, bij hem houden en zal nakomen. Maar zooals 't wel meer gaat met eenmaal genomen besluiten, niet overal worden ze onmiddellijk opgevolgd en uitgevoerd. Dit schijnt ook in de classis Dordrecht het geval te zijn geweest, want art. 4 van de acta, d° 23 Juni 1579 vertelt ons: „Is nochmaels besloten aengaende die acta Synodalia te Dordrecht gehouden a° 1578 in Junio, dat die selue in die naeste classis sullen onderteijckent woerdén, van allen dienaren des Classis, ende diewijl daer eenige sijn die sij noch nijet gelesen en hebben sullen se hijer en tusschen lesen, ende oock sal eijn ijegelick van den

Digitized by Google

Dijenaren hem eijn copie hijer van wtscrijven om bij hem te behouden ende oock na te comen", en die er de eerstvolgende bijeenkomst van de classis niet mee gereed was, die zou 10 stuivers boete betalen. Zoo was het in de classis Dordrecht, waarvan dus niet gezegd kon worden, dat het er in dit opzicht slordig naar toe ging.

We doen nu een grooten stap en gaan naar fo. 258 waar gesproken wordt over het doopformulier van de bejaarden. Zooals Dr. Vos het hier geeft, is het, gelijk hij zelf zegt, overgenomen uit de editie der liturgische formulieren, gelijk die in 1611 het licht heeft gezien te Middelburg bij Richard Schilders. Zeer terecht wordt er op gewezen dat dit officiëele formulier van de classis Amsterdam, nog al afwijkt van dat, 't welk in de post-acta der Dordsche synode als voorgelezen en geapprobeerd vermeld staat. Wie zich hiervan wil overtuigen kan niets beters doen dan bij Dr. H. H. Kuyper in zijn boek *De Post-Acta*, op blz. 231—235 nalezen het „formulier van de bedieninge des doops omtrent de bejaerde", gelijk dit door de nationale Synode te Dordrecht, in de 175ste sessie, gehouden den 25 Maij, voorgelesen ende gearresteerd is".

Maar is dan, want deze vraag doet zich aanstonds voor, is dan dit formulier, zooals het door de nat. synode is vastgesteld in de classis Amsterdam niet gebruikt? Neen zeggen we daarop beslist en het is zeer ad rem, wanneer Dr. Vos op fo. 259 schrijft: „Genoeg om te doen zien, hoe weinig de Classis, aangevoerd door Triglandius, zich eigenlijk bekommerde om hetgeen door de Dortsche Synode in hare *na-handelingen* was vastgesteld".

Maar welk alles afdoend bewijs kan er dan geleverd worden, dat werkelijk dit formulier voor den bejaarden doop, zooals het door de nat. synode was vastgesteld en gearresteerd, niet in de classis Amsterdam is gebruikt? Dit zegt ons art. 24 van de part. Z. Holl. synode van 1753, waarin we o. a. lezen: „Amsterdam hadt in actis dat zij geen nieuwe staalties hadden (nl. van drukfouten in bijbels, psalmboeken en liturgien), maar wensten, dat zij het opgegeve project

Digitized by Google

ter uijtvoer gebragt mogten zien, en dat op het voorstel van Utregt mogt reflexie genomen worden, te meer omdat in het Exemplaar anno 1618 bij haar Classis in gebruijk soo gevonden wordt". Tot verduidelijking van deze woorden diene, dat door den correspondens uit Utrecht in 1751 aan de part. Z. Holl. synode bekend gemaakt was „een aenmerkelijke staet hier in kortelijk bestaende dat voor het formulier van den Doop der bejaarde personen, uijtgelaten zijn, de drie stukken, die de Hooftsomma der leere des H. Doops uijtmaken, en welke drie stukken voor het formulier van den doop der jonge kinderen staen en daar toe behoren (art. 19)." Toen de synode nu in 1752 weer bijeenkwam, gaven de ter vergadering aanwezige leden uit de classis Leiden, namens die classis te kennen, dat het zeer wenschelijk was dat voortaan bij het drukken van lit. formulieren „agter den titel van het formulier om den H. Doop te bedienen aan bejaarde persoonen ingevoegt werde met cursijve letteren N. B. *Hier moeten de* 3 *stukken* van de hoofdsomme der Leere des H. Doops uit het formulier van den Kinderdoop voor af herhaalt worden in het leesen": terwijl ze tevens verlangden dat vervolgens uit de post-acta dit formulier zou begonnen worden met „En alhoewel", in plaats van met „hoewel". Naar aanleiding nu van deze zaak, deelde de correspondens uit N. Holland, verschenen ter synodale vergadering van 1753 mede, dat de classis Amsterdam, besloten had om, in geval het doopen van bejaarde personen voorkwam, op voorslag van de classis Utrecht, aan het gewone formulier, de drie stukken van de hoofdsom der leere te laten voorafgaan. Immers werd dit ook gedaan in haar ressort, uijtwijsende het formulier dat bij die gelegenheid gebruikt werd en dat dateerde uit het jaar 1618. Stellig hebben we hier een kleine onjuistheid en zal in plaats van 1618, 1611 moeten gelezen worden, en zoo vinden we dan hier, dat in de Amsterdamsche classis, wanneer daar een bejaarde moest gedoopt worden, gebruikt werd het formulier, zooals dit voorkomt in de editie Schilders de anno 1611, gelijk het vastgesteld was te Veere in 1610, door de Zeeuwsche synode,

Digitized by Google

in genoemd jaar d. t. p. gehouden. Is het nu op zich zelf al vreemd, dat Trigland, den 26sten April 1621, dat Zeeuwsche formulier voor den bejaarden doop als het voor de Amsterdamsche classis geldende aanwees, dewijl hij toch wist, dat er in 1619 in de 175ste zitting der nat. synode een ander was vastgesteld en gearresteerd, nog vreemder wordt de geschiedenis als we letten op het volgende feit. In het verhandelde door de particuliere synode van N. Holland in 1619 lezen we o. a. „Op het VIII gravamen van Alckmaer is gerapporteert, dat alreede door het Synodus nationael een gemein formulier opt doopen van bejaerde gestelt is, doch dat de copie alsnoch verwacht werdt". Nu komt men in 1621 op deze zaak terug in de toen te Haarlem gehouden part. synode, en vinden we in de acta dezer kerkelijke bijeenkomst sub II: „Aengaende het achtste gravamen van Alckmaer daervan hebben de gedeputeerde een formulier van 't Synodus nationael gestelt, overgeleevert, van de doop der bejaerde personen, luijdende van woorde tot woorde als volgt"; en dan krijgen we een formulier, dat in talloos veel opzichten afwijkt van dat, 't welk als het officiëele uitgegeven wordt.

Legt men den tekst van dit doopformulier naast het door de nat. synode in 1619 vastgestelde, welk een verschil dan en we vragen onszelf af, hoe is het mogelijk geweest, dat aan deputati der N. Holl. synode een formulier is ter hand gesteld, zoozeer afwijkende van het officiëele en waarvan het toch heette, dat het door „Synodus nationael" gemaakt was? Maar onze verwondering wordt nog grooter, als we in de acta van de classis Haarlem van den 28sten Sept. 1621 lezen: „Also by den Synodum Nationael over dit stuck sekere articulen geformeert zijn diemen den beiaerden voor haaren doop sal voerlesen, ende deselue in Synodo Harlemensi, is belast allen Classibus, die zelue articulen int doepen voir te leesen, sal tselfde bij een ijder Predicant onses classis achtervolght worden. Ende een yegel. daarvan copye nemen".

Zonderling! de nat. synode stelt een formulier vast voor

Digitized by Google

den bejaarden doop, waarvan een in vele opzichten afwijkende copie ter tafel wordt gebracht van de part. N. H. synode, die besluit, dat het overal, waar zulks noodig was in dat kwartier, bij den doop van bejaarden zal worden voorgelezen en nu zien we de Amsterdamsche classis, noch aan het besluit der nat. noch aan dat der part. synode voldoen, ze gaat eenvoudig haar eigen weg en zal het formulier gebruiken, dat door de Zeeuwsche synode in 1611 was vastgesteld. Zoo weinig eerbied voor een besluit van de Dordsche synode en dat bij een man als Trigland, hoe vreemd, hoe zonderling, hoe onbegrijpelijk. Toch is het een leerzaam feit, omdat het ons vertelt, dat, waar de classis Amsterdam een ander formulier voor den bejaarden doop gebruikte, dan synodaliter was vastgesteld en ze hier den tekst volgde door Schilders ten jare 1611 uitgegeven, daaruit mag afgeleid worden, dat ze ook voor de overige formulieren den tekst dier editie volgde, iets wat geheel en al strookt met wat Dr. Vos zegt fo. 265. Maar wanneer dit zoo is, en het is zoo, dan nam de Amsterdamsche classis ook aan, den tekst van het formulier voor den kinderdoop, gelijk die in 1586 te 's Gravenhage was vastgesteld en had ze geen bezwaar de 2de doopvraag te lezen met weglating van het woordje „alhier" of „in deese kercke". Trigland erkende alzoo in 1621 stilzwijgend de authenticiteit van dat Haagsche doopformulier en wist toen blijkbaar nog niets af van het besluit der nat. synode van 1619, om het woordje „alhier" of „in deese kercke" in die tweede doopvraag te herstellen, gelijk diezelfde Trigland later beweert als hij zegt: „Daerom hebben de Predikanten van Amsterdam, so van Wtenbogaert ende Episcopio geleert zijnde, eendrachtelijck goet gevonden, dat het woordeken *alhier*, ofte *in dese Kercke*, in de voorsz. tweede vraghe soude worden ingevoeght: Sulcx oock daer nae goet ghevonden is in de Nationale Synode tot Dordrecht Anno 1619, om soodanighe bedriegerije voor te komen" (cf. *Kerckelijcke Geschiedenissen* fo. 664).

We laten de formulieren van kinder- en bejaarden doop

Digitized by Google

rusten en gaan over naar een geheel ander gebied, nl. naar dat van de leger- vloot- en ambassade-predikanten, waarvan Dr. Vos een en ander zegt op fos. 269 en 270. Wat hier evenwel over leger- vloot- en ambassade-dienst gezegd wordt is maar weinig en dit is te bejammeren, vooral omdat het een aangelegenheid betreft, waarover zooveel te zeggen valt en waarover betrekkelijk nog zoo weinig geschreven is. Allen, die zich met vaderlandsche kerkgeschiedenis bezig hielden zijn deze zaak stilzwijgend voorbijgegaan. We staan hier voor een veld, dat zoo ongeveer nog geheel en al braak ligt en waarop slechts bij uitzondering eens even de aandacht gevestigd is. Weinige mededeelingen maar kwamen omtrent vloot- en legerdienst ter onzer kennis en wel door Dr. Vos, in zijn *De tegenwoordige inrichting der Vaderlandsche Kerk* (Dordr. 1884 blz. 274—276), van Dr. Chr. Sepp in zijn *Bibliotheek van Nederl. Kerkgeschiedschrijvers* (Leiden 1886 blz. 327—329) en in zijn *Uit het predikantenleven van vroegere tijden* (Leiden 1890 blz. 72—150), terwijl voor een en ander, wat meer bepaald de ambassade predikers aanbelangt, verwezen kan worden naar het 1ste deel van mijn kerkhistorische studie, *de Nederlandsche ambassade-kapel te Parijs*, waar, in het 1ste hoofdstuk, tal van bijzonderheden over de wijze van aanstelling, examineering, tractement enz. enz. te vinden zijn.

De enkele bladzijden die echter aan leger- en vlootpredikking en predikers gewijd is, beduidt ondertusschen in vergelijking bij de verbazend groote hoeveelheid stof, die te verwerken valt, eenvoudig niets. Wat de Schotsche en andere buitenlandsche regimenten betreft, die in het leger van onzen Staat dienst deden, zij hadden hun eigen predikanten. Wie hieromtrent nader wenscht te worden ingelicht, verwijs ik naar de resolutiën van de Staten-Generaal en van den Raad van State, benevens naar de acta van de part. synoden. Tot die Engelsche predikanten behoorde ook Mackarte, waar Dr. Vos over spreekt t. a. p. Zeker is hij niet de eerste legerpredikant geweest die door de Amsterdamsche classis werd uitgezonden. Immers komt in register 35 van het

Digitized by Google

O. S. Archief, sub n° 46 een brief voor van Jacobus Arminius, geschreven uit Amsterdam den 3den Juli 1595, namens „predicanten ende ouderlingen der gemeente Christi", aan den „Eersamen ... enz. Joannes Uytenbogaert" te 's Gravenhage, naar aanleiding van het feit, dat de gedeputeerden uit de Amst. classis op de part. synode van N. Holland, ten jare 1595 gehouden (zie Reitsma en v. Veen, dl. I, blz. 203 en 204 art. 25), gezegd hadden, dat de kerk van Amsterdam wel voor een 4den legerpredikant zou zorg dragen. Arminius schrijft, dat, wat die afgevaardigden hadden beweerd, geheel en al buiten weten of goedkeuring van de Amsterdamsche kerk was geschied en dat „sulx te volbrengen gansch in ons vermogen niet en was gelegen, als die van noden hebben elders hulpe ende assistentie te versoucken om onsen tegenwoordigen noodt voor te comen". Doch met hoeveel bezwaar en moeite het ook gepaard zou gaan een predikant, gedurende eenigen tijd te moeten missen, dewijl de Z. Hollandsche synode bereids voor een tweetal gezorgd had, dat naar 't leger gezonden zou worden; zoo zou ook de Amsterdamsche kerkeraad „alle vlijdt ende mogelijcke neerstigheijt aen wenden" dat van zijnentwege „een gequalificeerd persone, daertoe bestemmet werde".

Van 1590 af heeft de Zuid-Hollandsche synode zich met de zaak ingelaten en altijd door, zoolang ze bestaan heeft, heeft ze zich voor deze zaak geïnteresseerd.

Werd voor de godsdienstige behoeften en belangen van de soldaten goed gezorgd, ook de zeelui werden niet vergeten, want altoos waren op de oorlogschepen krankenbezoekers om er de gewone godsdienstoefeningen te houden en zieken en gewonden te troosten. Op de vlaggeschepen echter was een predikant. Dit weten we b.v. uit art. 6 van de part. Z. Holl. synode, gehouden ten jare 1678, waarin we lezen: „dat het Collegie (nl. der admiraliteit te Rotterdam) de gewoonte niet en hadde van predikanten aen te stellen op 's Lants oorlogschepen buyten de vlaggeschepen en dat daerin geen veranderinge konde worden gemaeckt".

Op veel en velerlei, wat in verband staat met vaderland-

Digitized by Google

sche kerkgeschiedenis, zouden we, aan de hand van het boek van Dr. Vos kunnen wijzen en aantoonen hoe de lezing en bestudeering er van onophoudelijk aanspoort en opwekt verder te gaan op den weg door hem aangewezen om daardoor te komen tot beter inzicht van zaken en vooral ook om te geraken tot een juister en volledieger kennis van het inwendig kerkelijk leven, iets wat helaas! nog maar al te veel verwaarloosd is. Toch stap ik van de bespreking van het boek niet af, vóór en aleer ik nog op een drietal zaken de aandacht heb gevestigd. Het eerste punt dat ik ter sprake breng is van bibliographischen aard.

Indien we het niet wisten, dan zou de bibliographische lijst, door den uitgever, den heer G. D. Bom Gz. achter den eigenlijken arbeid van Dr. Vos geplaatst, ons er een overtuigend bewijs van kunnen opleveren, dat we hier te doen hebben met een man, die kennis van boeken heeft. Maar juist dit feit, deed me verbaasd opzien, toen ik op fo. 344b las: „Bij de samenstelling van Arminius' boekbeschrijving heb ik grooten dienst gehad van al die hoogst merkwaardige aanteekeningen in den catalogus van de Remonstrantsche Bibliotheek en breng daarom den auteur er van, Dr. H. C. Rogge, hier mijn oprechten dank en nederige hulde." Waarom die regels mijn verwondering gaande maakten? Omdat dáár, waar over de boekbeschrijving van Arminius gehandeld wordt, met geen woord gewag wordt gemaakt van den voortreffelijken arbeid van den conservator b/d Leidsche universiteits-bibliotheek, Louis D. Petit. Deze toch bezorgde een „*Bibliographische lijst der werken van de Leidsche hoogleeraren* enz., 1ste afl. (*Faculteit der godgeleerdheid* 1575—1619), Leiden 1894, en het is in dit boek, dat we op blz. 78—88 vermeld vinden, alles wat van Arminius het licht zag, wat van zijn werken vertaald werd, waar en wanneer een en ander werd uitgegeven en in welke verzamelingen of bibliotheken het bewaard wordt. Hier is alles bijeengebracht, zóó juist, zóó nauwkeurig, dat een enkele verwijzing naar dit boek van den heer Petit voldoende ware geweest en de heer Bom zijn lijst gevoegelijk had kunnen

Digitized by Google

weglaten. Ik mag toch niet aannemen dat de wakkere Amsterdamsche uitgever de *Bibliographische lijst* niet kent. Wie aan bibliographie doet, moet dit meesterstuk van volledigheid en juistheid kennen, en wie weten wil wat de theologische professoren aan de Leidsche academie van 1575—1619 geschreven hebben, die neme dit boek terhand, hij zal er alles in vinden wat hij weten wil. Van deze gelegenheid maak ik gaarne gebruik om nog eens de aandacht te vestigen op het boek van den heer Petit, een boek dat niet vergeten mag worden en ik aarzel geen oogenblik mijn bewondering uit te spreken over deze *Bibliographische lijst*. Hij, die dit boek voor zijn studie ter hand neemt, zal nooit anders dan, na het gebruikt te hebben, zeggen dankbaar en voldaan. Jammer helaas! ja te betreuren valt het, dat we nooit meer dan deze eerste aflevering zullen krijgen. Wie het waarom weet, zal het evenwel ten volle billijken, zij het ook tot groote schade voor de wetenschap, dat het een torso blijven zal.

In de 2de plaats wijs ik op een foutieve opgave, die voorkomt op fo. 382a, en wel wat betreft het jaartal, dat staat onder Jean Taffin, achter Metz, nl, 1567. De lezer zou daardoor mogelijk op de gedachte komen dat Taffin, pas in dit jaar als predikant te Metz is opgetreden en dit is beslist onjuist. Reeds den 15den Mei toch van het jaar 1562 schreef de welbekende Hieronymus Zanchius aan David Caillet (cf. Hieron. Zanch.; *Opera Theologica*, p. II, Liber epistolarum, Gen. 1619, fo. 383): „Quod scribis de Domine N. vehementer miror: sed susceptae conditionis, seu vocationis non debet te poenitere. Qui enim te vocavit Deus, idoneum etiam tuae vocationi perficiendae te faciet. Exemplum cape a D. Taffino. Is quoque juvenis et in theologiae studio parum versatus erat: diffidebat et ipse cum vocaretur Metas. Hortatus fueram, sicut te quoque hortatus sum et hortor, idque eadem ratione, quod Dominus, qui vocabat, daturus quoque ea esset, quae ad eam vocationem digne obeundam necessaria forent. Nunc Metis ita in suo ministerio se digne et strenue gerit, ut omnibus sit maximae admirationi, mihi vere stupori". — De

Digitized by Google

bazuin geeft hier geen onzeker geluid; toen Zanchius dit aan Caillet schreef, was stellig Taffin al geruimen tijd in Metz. En dat dit werkelijk alzoo is, zegt ons de predikant X. Dietsch, in zijn boek *die evangelische Kirche von Metz*, S. 110, waar we vinden dat Jean Taffin al vóór Juli 1561 als predikant te Metz werkzaam was met Petrus Colonius als zijn ambtgenoot.

In de derde plaats nog iets over Arminius en wel meer bepaald over zijn benoeming tot hoogleeraar te Leiden.

Al aanstonds zet ik op den voorgrond de bekentenis, dat ik het geen verstandige daad vind, dat Arminius tot opvolger van Junius aan de Leidsche universiteit is benoemd en ik ben het volkomen eens met wat Sepp, nu 30 jaar geleden, liet drukken op blz. 113 van het 1ste deel van zijn boek *het Godgeleerd onderwijs in Nederland, gedurende de* 16e *en* 17e *eeuw;* „allereerst moet ons de verklaring van het hart, dat wij de benoeming van Arminius tot het professoraat een groote fout durven noemen".

Nu schrijft Dr. Vos op fo. 53b „In welk jaar hij (Arminius) dat licht ontstoken heeft, zegt het Protokol niet; ik vermoed evenwel, dat het ook ongeveer 1593 zal geweest zijn. Zoodra hij althans de Professorale toga in het gezicht kreeg, heeft hij zich niet tegen de algemeene gevoelens der Gemeente verzet. *En hij begeerde haar zoo innig, dat hij zelfs aanbood zijne studiekosten terug te geven aan de stad.* Daarbij heeft hij tegenover de ontstane beroeringen en den eisch om Gomarus tevreden te stellen „met aanroeping van Godes naam en vele hooge betuigingen en het slaan op de borst toegezegd en beloofd, dat hij zijne bijzondere meeningen aldaar (te Leyden) niet zou voortbrengen, noch in 't geheim noch in 't openbaar, maar bij zich houden tot de vergadering van de Nationale Synode, om ze aldaar voor te stellen en te laten beoordeelen". —

Vooral tegen de zinsnede: „*En hij begeerde*" . . . die ik bepaaldelijk cursief liet drukken, heb ik bezwaar, omdat, steunende op hetgeen Arminius dienaangaande zelf schrijft, de vraag zich aan mij voordoet is ze waar? Gelijk bekend is, stierf den 28sten Augustus 1602 te Leiden, Lucas Trel-

Digitized by Google

catius (vader) en bijna onmiddellijk nadat het doodsbericht ter kennis was gekomen van Wtenbogaert, moet deze er over geschreven hebben aan Arminius, daarbij te kennen gevende, ook namens een ongenoemde nog, dat hij (Arminius) een geschikt man was, om de opengevallen plaats te Leiden, te bezetten. Reeds den 1sten Oct. toch, enkele weken alzoo nog maar na den dood van Trelcatius, schreef (en het is de moeite waard hierop de aandacht te vestigen) Arminius aan Wtenbogaert: „Venio ad id quod praecipuum est posteriorum tuarum literarum argumentum, professionem inquam Theologicam, quae propter obitum clarissimi et optimi viri D. Trelcatii vacat in Academia Leydensi. Existimas tu et vir alius quidam doctissimus me isti muneri idoneum esse posse, si modo in me id suscipere velim". En wat zegt nu Arminius over dit voorstel: „Ego non dicam vos multum aberrare, ne excusatiunculas adferre velle videar tibi, si excusare me ista parte laborem, quod tamen si faciam vere faciam. Esto, concedo, si studium adhibeam, et isti rei me totum dedam, non omnino ineptum futurum studiis Theologicis promovendis. Sed praeter hoc multa sunt, quae suadent ne functionem in qua sum deseram, et cum ista altera commutem. Inprimis est vehemens Ecclesiae erga me amor et studium, quae ego sane mutuo amore ut remunerer aequissimum arbitror, et si liceat dicere, pro virili facio: quare aegerrime ab illa abstrahi potero. Nosti autem quantum intersit inter affectum quem gerant oves erga pastorem perpetuum, et quem discipuli etiam probi erga doctorem aliquot annorum habent. Accedit conscientiae meae propriae aedificatio, cujus (non pudet dicere apud te) nisi me Deus huic muneri adhibuisset non tantam rationem habuissem. Omnino expertus sum personae ipsius ad munus sanctum destinatae sanctificationem per muneris sanctificati functionem vehementer promoveri. Soli hypocritae, iique insignes, tam sancto munere fungi possunt citra sui sanctificationem" .... cet. Iets verder heet het: „Harum rerum consideratio efficit, imo jam dudum effecit, ut nullius mutationis cupido, imo ne diuturnior cogitatio animum unquam affecerit", terwijl we

Digitized by Google

op het einde van denzelfden brief vinden: „Et quis ego sum, ut tanta moles mei causa moveatur? Haec ego tibi transcribere volui, ne petenti tibi quidpiam denegem, non quia necesse sit. Intelligo enim illum, cujus in literis tuis mentionem facis, propediem experimenti causa vacuum locum conscensurum. Quod sane me volente fiet, licet D. Thysium multis de causis in istam functionem vocari malim: ad quem recta eundum arbitror, si quod de illo intellexi non succedat". Nu vraag ik, zou iemand, die maar één wit kende, nl. de betrekking van hoogleeraar te Leiden, zou die aldus kunnen schrijven?

Verder: den 24sten October 1602 valt Franciscus Junius, de Leidsche hoogleeraar, als slachtoffer van de pest en 6 dagen later schrijft Arminius aan Wtenbogaert; „Quando irasci desines Jehova? Jehova opus tuum in medio annorum vivifica, in ira recordare misericordiae tuae.... Grave vulnus inflictum erat Academiae et Ecclesiae per obitum D. Trelcatii, eidem vulneri jam gravior plaga inflicta est per mortem praestantissimi illius et doctissimi viri Francisci Junii, cui quomodo medela fieri queat equidem non video. In Galliam si oculos conjicio, inde spes nulla se praebet. Nam intelligo vix ipsis Ecclesiis istius regni satis prospectum esse de mediocribus in isto genere. In Germaniam si abeo, vix unus atque item alter occurrit alicujus nominis, qui locum defuncti subire posset" .... etc. (cf. G. Brandt; *Historie der Reformatie* enz. dl. II, Amsterdam 1674 blz. 43, waar de vertaling voorkomt van een gedeelte van dezen, door Arminius geschreven brief. Zie ook Dr. H. C. Rogge; *Brieven en onuitgegeven stukken van Johannes Wtenbogaert*, 1ste dl. Utr. 1868, bl. 63 n° XXXVI). In dezen ganschen brief, geen enkel woord over zich zelf, in de verste verte niets dat gelijkt op een verzoek bij zijn vriend Wtenbogaert, dat deze, ter wille van het Leidsche professoraat, iets voor hem zal doen. —

Daar wordt voor Arminius gewerkt. Wtenbogaert zal zijn best voor hem doen. Laat nu de, zooals het protocol (d. i. de bron waaruit Dr. Vos geput heeft) 't voorstelt, de naar

Digitized by Google

een professoraat te Leiden boven alles begeerlijke Arminius, geen middel onbeproefd om het voor oogen gestelde doel te bereiken? Smeekt hij den Haagschen predikant, hem toch ter wille te zijn? Neen, geheel iets anders is het wat ge van hem verneemt: „Nolim enim quidquam vel committere vel omittere quod promovendae aut impediendae vocationi servire queat. Statui enim me totum Dei voluntati committere, ut bonam conscientiam habere possim, quemcumque eventum res sortita fuerit (*Epist. eccles. et theol.* Amst. 1684, fo. 109b)." De benoeming komt, en als hij besloten is het ambt te aanvaarden, dan vinden we van hem deze woorden: „Sed me consolor hoc unico, quod professionem non ambivi, quodque Curatores jam ante moniti sunt de iis quae inciderunt, quam de me vocando concluderent (*Id.* fo. 117a)". Me dunkt sterker kon het niet worden gezegd.

En dan ten slotte nog deze woorden: Aggrediar itaque cum bono Deo, et successum ab ampla Dei benedictione exspectabo. Novit ille, quo animo id munus susceperim, quid spectem, quid in ejus administratione mihi propositum habeam. Novit et adprobat scio. Non vanus hujus saeculi honor, fumus, et bulla, non opum congerendarum studium, (quod etiam frustraneum sit, si maxime coner) huc me compulerunt; sed unicum votum meum est, ut publico serviam in Euangelio Christi, et illud quam planissime et firmissime proponam iis, qui porro ad alios idipsum sunt propagaturi. Aderit ergo Deus tam sancto proposito, non dubito, praesertim tuis et aliorum sanctorum precibus pro me apud ipsum intercedentibus, quas equidem quanto possum opere ambio et efflagito (*Id.* fo. 117b)". — Met deze getuigenissen voor oogen, en daar bestaat geen grond hoegenaamd om aan de waarheid daarvan te twijfelen, is mijn meening, dat, wat Dr. Vos in de gemaakte woorden zegt, onjuist is. Niet beide partijen zijn gehoord, het „audiatur et altera pars" is hier niet voldoende in praktijk gebracht.

Maar waarom oordeel ik nu het beroepen te Leiden van Arminius tot hoogleeraar in de godgeleerdheid een fout te zijn? In de Gereformeerde kerk, die destijds de heerschende

Digitized by Google

in ons land was (en dat dit zoo was, valt niet tegen te spreken), behoorde hij, die niet Gereformeerd was, eenvoudig niet te huis en het kon onmogelijk anders of zijn benoeming *moest* een storm doen opsteken, want daardoor ontstond, dit was natuurlijk, de overtuiging, dat zij, die onder de leiding van Arminius tot predikanten werden opgeleid, godsdienstige opvattingen, beschouwingen en inzichten zouden krijgen, die zouden uitwerken, dat, als ze later in de gemeenten optraden, allicht leerstellingen zouden verkondigen, welke in die Gereformeerde kerk niet te huis behoorden en daaruit zorgvuldig moesten geweerd worden. Zijn benoeming tot hoogleeraar in de godgeleerdheid aan de Leidsche academie kon onmogelijk anders dan schadelijke gevolgen na zich sleepen. De kerk toch eischte, als een conditio sine qua non, algeheele instemming met de confessie. Deze als geloofsnorm te erkennen, stelde ze op den voorgrond en daarom ook verlangde ze de onderteekening en dat niet als iets uiterlijks, niet om aan een vorm of verlangen te voldoen, neen, maar hierom, dat men haar door die onderteekening erkende als de waarheid inhoudende; dat men haar daardoor voor waar hield. De synode te Emden, en hier ligt het point de départ voor onze vaderlandsche kerk, had op den voorgrond gesteld dat: „om die eendrachtigheydt in de Leere tusschen de Nederlandtsche kercken te bewijzen", de „belijdinghe des Gheloofs der Nederlandtsche kercken zou onderschreven worden" (art. 2). En aan dit besluit heeft de kerk zich gehouden, instemming met de leer in de confessie vervat was het kenmerk van Gereformeerdheid en die overeenstemming vorderde de kerk beslist en onvoorwaardelijk van haar dienaren. Niet met voorbehoud moest ze worden aanvaard, neen, maar geheel en al zooals ze daar lag. Ze werd beschouwd als den woorde Gods conform, en omdat dit zoo was, moest ze worden aangenomen, was afwijking van haar ongeoorloofd, herziening overbodig. Wie tegen haar was, was tegen de kerk, waarvan ze het fundament uitmaakte. En dat zij werkelijk den woorde Gods conform werd geacht, blijkt, uit wat we lezen in de acta cl. Dordrecht (4 Aug. 1573), 3de con-

Digitized by Google

cessus art. 3: „Hierna is gevraecht of oock yemand twijfelachtich sij in de hooftstucken der Christelijcker leere? Waerop int gemeen geantwoord is, dat niemand van hen allen in eenige stucken getwijfelt hadde, maer bekennen te samen de Confessie der Nederl. kercken recht te zijn, en den Godd. Woorde conform, waerom sij oock bereijt zijn dieselve als een forme van haerlieder leere te onderschrijven, so vele sulcx niet gedaen hebben". Gewilliglijk moesten de dienaren des Woords zich aan haar onderwerpen: „Is gevraecht (aldus in art. 5, *Acta cl. Dordr.* 20 April 1574) of oock alle die haer tot der gemeijnte Jesu Christi begeven, haer gewillichlick der Synode Embdanae en den 36 Art. van de Nederl. gemeijnte, nu overgelevert onderwerpen, daerop die broederen jae hebben geantwoord." Met de acta van de Embdensche synode en die van Dordrecht (1574), waarin de regeering der kerken werd aangegeven; moest zij, als de uitdrukking der leer van die kerk, onderteekend worden (*acta cl. Dordr.* 3 Aug. 1574, art. 4), in de gemeenten moesten ze wezen (*id. cl.* 5 Oct. 1574, art. 8 en 15), zelfs predikanten, aan wier rechtzinnigheid, misschien beter aan wier overeenstemming in de leer in geen enkel opzicht getwijfeld werd, maar die buiten ons vaderland hadden dienst gedaan, moesten, wanneer ze in ons land kwamen, bij de aanvaarding van hun werk, eerst de confessie onderteekenen, vóór en aleer ze als lid van de classis werden erkend. Alle deze voorbeelden, die met vele andere dergelijke, overal vandaan bijeengebracht, zouden kunnen vermeerderd worden, bewijzen zonneklaar dat de kerk wilde, beslist eischte, dat zij, die haar dienaar wilden zijn, moesten aannemen wat de geloofsbelijdenis inhield. Wie dit niet deed of wie dit niet doen kon, wie aan de in haar vervatte leer twijfelde, die was niet goed Gereformeerd, dien kon zij onder haar dienaars niet tellen, omdat hij zich daardoor plaatste op een ander standpunt dan zij innam, omdat hij niet geheel en al geloofde, wat zij, als voor het geloof noodzakelijk, vorderde. Wie niet met haar inhoud overeenstemde, trad als van zelf juist daardoor buiten die gemeenschap, wier eigen-

Digitized by Google

aardig karakter in haar belichaamd was. Liet de kerk binnen haar muren, mannen toe, die de leer, in de confessie vervat, niet van ganscher harte aanvaarden, of gedoogde zij dat de dienaars des woords, die in haar zouden arbeiden, werden opgeleid, gevormd, door mannen, die de confessie niet beaamden, stond het dan niet te vreezen, dat, wat zij als waarheid, den woorde Gods conform had aangenomen, bedreigd en ondermijnd werd? Waar nu zij, die zich tegen de benoeming van Arminius aankanten, voor de handhaving voor de aanneming der confessie hadden geijverd, gearbeid, geleden en gestreden, daar zagen zij tot hun schrik, het geliefde pand bedreigd, aangerand en bestond er voor hen, naar hun inzicht gevaar, dat het te loor zou gaan en om die reden hebben zij zich schrap gezet, daarom hebben zij al het mogelijke gedaan om, kon het zijn, die benoeming tegen te werken. En omdat die benoeming velen, de leidslieden van de kerk, haar beste vertegenwoordigers, in beweging, in beroering zou brengen en daardoor de groote menigte des volks, die naar hen luisterde *moest* verbitteren, daarom is de benoeming een fout, een groote fout geweest.

Maar was Arminius tegen de confessie? Onzes inziens ja. Zoo schrijft hij b.v. aan Wtenbogaert: „Non possum te celare, Harlemenses gravamen hoc proposuisse proxima Synodo tractandum; An non sit consultum ut Ministri Ecclesiarum quotannis renovent subscriptionem Confessionis et Catechismi, quandoquidem inveniuntur, qui licet in muneris ingressu subscripserint, tamen postmodum mutatae sententiae indicia dant manifesta. Ego miror hominum improvidas mentes, qui non vident se isto pacto, et omnium Ministrorum fidem in dubium vocare, utpote qui annuis subscriptionibus sint ad constantiam in fide compellendi, et litium quotidianarum semina spargere. Quasi vero accidere nequeat, ut qui sub ingressum muneris non dubitavit atque ita ex conscientia subscripsit, temporis progressu dubitare de articulo quopiam incipiat, unde se ante revolutum subscriptionis novae tempus extricare non poterit. Addo, quod haec res ad omnes Ecclesias pertineat aequaliter. Et quis prudens unquam judicavit ex usu reipu-

Digitized by Google

blicae aut Ecclesiae esse, inquisitionem instituere de criminibus non manifestis, imo et illos qui nihil mali cogitant ad apertas dissensiones adigere? An non ista novae Hispanicae seu Tridentinae Inquisitionis fundamenta esse videntur? Haec scribo, non quod ego subscriptionem detrectem. sed rei ipsius causa. Putavi autem te monendum" (*Epist. eccles. et theol.* fo. 103[a]). Waarschijnlijk zal men zeggen, ja! maar uit die aangehaalde woorden blijkt toch volstrekt nog niet, dat Arminius bezwaar maakte tegen den inhoud der confessie. Goed, maar de geciteerde zinnen laten toch tusschen de regels door lezen, dat hij aan de waarheid, van wat ze inhield, zij 't ook maar hier of daar, twijfelde, althans de mogelijkheid onderstelde, dat men er aan twijfelen kon. Stellig zag hij er volstrekt geen bezwaar in, dat de een of ander, die haar eenmaal onderteekend had, later tot andere inzichten in dezen kwam. Hij was bang voor een leer, vastgelegd in een belijdenisschrift, maar dit was de Gereformeerde kerk niet. Zij eischte dit beslist, daarom alweer stond Arminius niet op dat standpunt, 't welk zij noodig oordeelde. Maar hij was uiterst voorzichtig in zijn uitlatingen, blijkbaar uit deze woorden: „Ego cavebo, ut hactenus cavi, ne quid *publice* proferam verbo Dei, Catechesi aut Confessioni nostrae contrarium, hoc si fecero, officio meo abunde functum arbitror. Unum ex iis, quae in illis animadverto, hoc est, quod suas privatas opiniones habeant pro norma, easque omnino cum Catechesi et Confessione consentire arbitrentur; quum res multo secus habeant. Nam neutrius sententia de praedestinatione mihi consentanea videtur Confessioni aut Catechismo"; en iets verder heet het: „Nihil etiam dixi contra Confessionem aut Catechesin (dit zegt hij ook *Epist. eccles. et theol* fo. 145[b]: „Ego vero puto, me omnia quae unquam dixi cum Catechesi et Confessione non modo conciliare posse, sed et illorum praesidio defendere) si locum Scripturae abstuli iis qui illo ad suam privatam sententiam stabiliendam hactenus abusi vel usi sunt, pro jure meo feci, quod et illi ipsi quotidie faciunt: illo autem usus sum ad stabiliendum dogma quod fundamentum est Christia-

Digitized by Google

nismi, salutis, et certitudinis nostrae de salute nostra, ipsis etiam fatentibus; et qood, vel ab invitis obtinebo, majoris est momenti quam quod illi eo stabilitum volunt (*Epist. eccles. et theol.* fo. 160b).

Daar was in Arminius een opvatting, een beschouwing over de waarde van de confessie, die afweek van die, welke bij de Gereformeerden bestond, voor hem was zij niet, wat ze volgens hen wezen moest en langzamerhand zal zijn opvatting deze worden, dat hij schrijft: „Si ex meo voto res ageretur, Confessio nostra et Catechesis istic *rigide examinabuntur*, imprimis Confessio, cui ut consensus formulae omnes hactenus ministri subscripserunt." (*Epist. eccles. et theol.* fo. 220b).

Doch die correspondentie was particulier, de tegenstanders van Arminius kenden haar niet! Volkomen waar, maar in elk geval kende haar de man, die, meer dan iemand anders misschien, heeft bijgedragen tot de benoeming van Arminius, nl. Johs. Wtenbogaert! Hij wist het dat de Amsterdamsche predikant niet Gereformeerd was, hem was het bekend, dat hij in zake de confessie anders dacht, dan de leiders der kerk en daarom handelde hij verkeerd, o. i. ten minste, toen hij er zich voorspande om Arminius benoemd te krijgen tot opvolger van Junius. Wtenbogaert wist, dat hij, wat godsdienstig inzicht aangaat, verschilde met hen, die de kerk hadden gemaakt tot wat zij was, dat hij in de leer afweek. En ook dit was zoo, al liet hij er zich in 't openbaar niet over uit. Wel werd hij verdacht van niet zuiver te zijn, maar voorzichtig als hij was, gaf hij zich niet bloot en de Gereformeerden wilden klaren wijn, ze wilden weten hoe hij, vooral over de fnndamenteele leerstukken dacht. Om dat te weten te komen, hadden ze besloten hem een werk op te dragen, dat, als hij 't zou uitvoeren in den zin, waarin zij dat wenschten, *moest* medewerken om zijn godsdienstige opvattingen en denkbeelden aan het licht te brengen. Dan, Arminius deed niet wat zij wilden, hij kwam niet uit den hoek. Dit leeren de feiten. Wat toch was 't geval? Daar was aan Arminius in 1599 door de Z. Holl.

Digitized by Google

synode opgedragen, dat hij tegen de Anababtisten schrijven zou om hun gevoelens te bestrijden. Hierover nu schrijft hij den 26sten Januari 1600 aan Wtenbogaert: „Necdum statui de negotio quod mihi in Synodo est impositum; propendet tamen animus certis de causis ad suscipiendum, modo rescisçere possem id mihi syncera mente commissum esse, de quo dubitare me cogunt sinistra nonnullorum de me judicia. Ad ut ut est, ego judico utilem fore istam operam Ecclesiae Christi; non quia istae haereses non sint erudite et solide refutatae, sed quia novae refutationes novos inveniunt lectores. Ego vero non habui hactenus studio Anabaptistarum haereses earumque firmanenta tam accurate cognoscere, quam postulat usus istius negotii; hoc unum me paululum remoratur. Si qui animo tantum sensa mentis meae de nonnullis controversis articulis eruendi istud mihi onus imponendum putaverunt, illi quod volunt non impetrabunt; neque enim refutationis necessitas postulabit, ut ego omnem meam mentem explicem super dogmatis de Praedestinatione et libero arbitrio, de quibus inter alia litem nobis movent, quos dixi, Anabaptistae (*Epist. eccl. et theol.* fo. 102a)".

Duidelijker kan het niet. Arminius gevoelde, instinctmatig zou men haast kunnen zeggen, dat men, met de aan hem gedane opdracht om tegen de Anabaptisten te schrijven, voor had, hem uit zijn schuilhoek te drijven, dat hij de punten op de i's zou zetten en dat hij op die manier zou te kennen geven, hoe hij in elk geval over de voornaamste leerstukken der Gereformeerde kerk dacht. Dan geen woord, van zich bloot geven geen sprake. Zijn eigen weg zou hij gaan, zijn eigen inzicht volgen en de zaak niet behandelen zooals Corputius dit wilde: „At Corputius mihi scripserat de submittendis illis quae alii apud se haberent adversus Anabaptistas meditata, nihil istorum accipio. Ego tamen aliquid moliar, quo successu docebit eventus (*Epist. eccles. et theol.* fo. 103a)".

Dan had Arminius 't wel bij het rechte einde, toen hij zijn vriend Wtenbogaert schreef, dat men hem slechts den last der wederlegging van de leer der Anapaptisten had

Digitized by Google

opgedragen, ten einde daardoor in de gelegenheid te geraken, achter zijn eigen beschouwingen te komen? Mij dunkt dat daaraan niet valt te twijfelen. Immers uit de woorden door Helmichius, den 11den Nov. 1602 aan Cornelis, (d. i. Arent Cornelisz. Croese) te Delft geschreven: „De Polemicis Anabaptisticis non est quod mireris imposita illi, quem scribis: *nam et habuit istum decretum suas causas*, et puto esse extra periculum", blijkt dit zonneklaar. Arminius werd verdacht van een andere opvatting van verschillende leerstukken, dan de Gereformeerden er op na hielden en aangezien hij er zich niet over uit wilde laten, hoe hij er over dacht, beproefde men door middel van een aan hem gedane opdracht, hem tot openbaarmaking te brengen. Was het wonder, dat zij, die voor de handhaving der leer opkwamen, die zich daarvoor op de bres stelden, protesteerden tegen de benoeming van Arminius tot hoogleeraar te Leiden, waardoor gevaar dreigde te ontstaan, dat hij, indien hij werkelijk andere godsdienstige overtuigingen koesterde, dan men wilde, dan men eischte in de Gereformeerde kerk, hen, die straks als dienaren des woords binnen hare muren zouden optreden, op een dwaalspoor zou leiden, hen op paden zou voeren, die men als verderfelijk beschouwde? O. i. neen. —

Ook met de Gereformeerde opvatting van Rom. VII kon hij zich niet vereenigen. Was dit al in 1593 gebleken, later veranderde hij in dit opzicht, van zienswijze niet (cf. *Epist. eccles. et theol.* fo. 103b, 101b en 117a). —

Dit alles en nog veel meer bracht er mij toe, om het uit te spreken, dat de aanstelling van Arminius tot hoogleeraar in de godgeleerdheid te Leiden een groote fout is geweest. Hij was nu eenmaal, daaraan valt niet te twijfelen, niet Gereformeerd en daarom hoorde hij in de Gereformeerde kerk niet te huis, daarom verzette men zich met kracht en macht tegen zijn gaan naar Leiden, om daar als vormer, als opleider van hen, die straks als predikanten de kerk zouden binnengaan, op te leiden.

Zij, die mijn betoog lazen, zullen bespeurd hebben, dat ik, waar ik mijn opvatting, aaa de hand der bronnen, ten

Digitized by Google

beste geeft, niets heb ingebracht tegen de godsdienstige overtuigingen van Arminius zelve, deze liet ik onbesproken, hier gaf ik geen goed- ook geen afkeuring, alleen zeide ik dat hij niet was wat men Gereformeerd noemt, dat hij niet instemde met de leer, die in de kerk, zooals zij toen was, werd beleden en dat daaruit het verzet tegen hem geboren is. Verre is het er van daan dat ik zou willen goedkeuren, de mannier, waarop men zich tegen hem heeft aangekant. Neen! de tegenpartij heeft niet met eerlijke wapens tegen hem gestreden, haar handelen tegen hem, is van onedele praktijken niet vrij te pleiten, kan en mag niet worden goedgekeurd. Dit is en wordt wel eens al te veel over het hoofd gezien en toch is het wel de moeite waard ook daarop nog even de aandacht te vestigen. Zoo meldt b.v. Sepp, *het Godgel. onderw.* dl. I, blz. 109 het oordeel door Gomarus uitgesproken over het door Arminius gegeven onderwijs en het is hierin dat we lezen: „de studenten zullen ook wel weten, van wien zij, een deel onder hen, geleerd hebben zoo te spreken, groot te achten en te prijzen de boeken en het gevoelen van de vijanden onzer kerk, Coornhert, Socinus, Castellio e. a. van diergelijk slag". Dezelfde idee spreekt de Groningsche predikant Johannes Acronius uit, in een brief op het laatst van 1608 aan Conradus Verstius geschreven, als hij daar zegt: „non desunt idonei testes, principem factionis hujus (Arminius wordt bedoeld) Bellarmini tomum ultimum ut irrefutabilem (verba quo refero) et Socini scripta de meliore nota alliis commendasse. Et hos scriptores Leydae juventus terit, spretis et explosis Calvini, Bezae, Martyris, Zanchii, Ursini et similium scriptis omnibus. Idque haud dubio Praeceptoris instinctu, acerbius subinde hos pro lectione flagellantis". En Bogerman almee, slaakte dergelijke klachten, terwijl prof. Blok, dit bevestigt, als hij zegt: „Spoedig echter na Arminius komst te Leiden, werd Gomarus meening veel ongunstiger. De welsprekende nieuwe leeraar trok de studenten machtig aan en bleek een voortreffelijk docent maar wekte spoedig de ergernis van zijn ambtgenoot, door, hoezeer in voorzichtige termen, de gebreken van Calvijn's en Beza's

Digitized by Google

stelsel en het goede in de leerstellingen van den libertijnschen Coornhert, ja van den Katholieken Thomas van Aquino en de Jezuieten Suarez en Bellarminus te doen uitkomen" (*Gesch. van het Nederl. Volk*, dl. IV, blz. 104). Dat we tegen deze beschuldigingen, Arminius met harder of zachter woorden naar het hoofd geslingerd, ook hemzelf eens willen hooren, is toch zeker niet onrechtvaardig of partijdig? En wat zegt hij nu? In een brief, den 3den Mei 1607 geschreven aan Sebastiaan Egbert vinden we: „Quod spargitur, me suasorem esse discipulis ad lectionem librorum Jesuiticorum et Coornhertii, non alio quam mendacii nomen appellare possum; nunquam enim cuiquam ea de re verbum feci, nec rogatus nec proprio instinctu. Sed post Scripturae lectionem, quam vehementer inculco, et magis quam quisquam alius, quod tota Academia testabitur, etiam conscientia meorum collegarum, ad Calvini Commentarios legendos adhortor, quem laudibus majoribus extollo, quam ipse Helmichius, quod mihi fassus est, unquam fecit: dico enim, incomparabilem esse in interpretatione Scripturarum, et majores faciendos ipsius commentarios, quam quidquid Patrum Bibliotheca nobis tradit: adeo ut et Spiritum aliquem Prophetiae eximium illi prae aliis plerisque, imo et omnibus concedam. Institutiones ipsius, ad locos communes quod attinet, addo legendas post Catechesin, tanquam pleniorem interpretationem. At hic addo, cum delectu, ut omnium hominum scripta legenda sunt. Hujus mei consilii testes innumeros proferre possem; illi ne unicum quidem, cui autor fuerim legendi Coornhertium vel Lojolitas: proferant, et mendacium patefiet: adeo hic de nihilo nascitur historia, vel fabulo potius. Quae alia istic agantur, scio; imo et quae alibi actitata sint, arbitror te ignorare. Si scires, mirareris hominum perversam impudentiam (*Epist. eccles. et theol.* fo. 185). Ons dunkt hier iets anders te lezen, dan wat Gomarus en zooveel anderen gezegd hebben. En welk afdoend bewijs kan nu geleverd worden, dat Arminius hier onwaarheid spreekt en dat zij, die een tegenovergesteld gevoelen verkondigen, gelijk hebben?

Digitized by Google

Maar hoe stond hij tegenover de Jezuiten? Had hij niet op met hen? Verdedigde hij ze niet? Was hij dan niet papistisch? Ik zou willen vragen of dit soms blijkt uit deze woorden: „Ego modum cogitavi, quo quam maxime Jesuitarum conatibus et progressui Pontificii regni obviari possit", ... cet. (*Epist. eccles. et theol.* fo. 185[b])".

Van groote sympathie met de Jezuiten getuigen deze woorden stellig niet. Ook voor den paus had hij al heel weinig respect, en erg papistisch zien deze woorden er toch wel niet uit: „In hisce dico Pontificem Romanum esse adulterum et lenonem Ecclesiae pseudoprophetam et caudam draconis, Dei et Christi adversarium, Antichristum, servum malum, qui conservos suos verberat, Episcopi nomine indignum, Ecclesiae destructorem et vastatorem. An versimile est, qui haec de Pontifice Romano adfirmat, ab eo Pontificem Romanum pro membro corporis Christi haberi? .... Et aperte profiteor me Pontificem Romanum pro membro corporis Christi non habere; sed pro hoste, pro perduelle, pro sacrilego, pro blasphemo, pro tyranno, et violentissimo injustissimae in Ecclesiam dommationis usurpatore, pro homine peccati, pro filio perditionis, pro exlege illo celeberrimo, etc. (*Epist. eccles. et theol.* fo. 212). Mag, zou ik willen vragen, iemand, die zich aldus uitlaat, een papist worden geheeten? Ik zou zeggen, dat het er al zeer weinig van heeft. Is dan zijn oordeel zachter, als hij aan Conradus Vorstius schrijft: Papam ego idolum et Antichristum esse profiteor, et semper professus sum, et nullo modo pro capite Ecclesiae, ne humano quidem jure, agnoscendum esse (*Epist. eccles. et theol.* fo. 221[a])?" En toch, niettegenstaande al die krachtige en besliste ontkenningen, is Arminius een papist gebleven, hij, die nooit iets met het papisme ophad. Is dit wel recht en billijk? O. i. neen; het is in strijd met de waarheid, in strijd met de historie, en maar immer weer is door de meesten, ook in dit opzicht, onvoorwaardelijk geloof gehecht aan 't zeggen der tegenpartij. Maar verdedigde hij dan soms Bellarminus? Ook niet; want waar hij zich op deze wijze uitlaat: „Bellarmini tomum quartum nunquam

Digitized by Google

dixi esse irrefutabilem; sed dixi et dico, argumenta illa, quibus Bellarminus docet, ex nonnullorum nostrorum doctorum scriptis sequi, Deum esse autorem peccati, Deum vere peccare, Deum solum peccare, denique peccatum non esse peccatum, hucusque solide meo judicio refutata non esse (*Epist. eccles. et theol.* fo. 221[a])", daar mag dit toch stellig geen verdediging van Bellarminus worden geheeten.

Waarom ik hier juist op dit alles de aandacht vestigde? Om er door te bewijzen, dat over Arminius volstrekt het laatste woord nog niet gesproken is en dat er in zijn brieven, voorkomende in de *Epistolae ecclesiasticae et theologicae*, zeer veel bruikbaar matriaal te vinden is, 't welk dienst kan doen, om tot een juistere kennis van hem te komen en daardoor van zelf ook tot een beter oordeel over hem te geraken. Is van Gereformeerde zijde begrijpelijk en te rechtvaardigen het verzet tegen zijn van haar afwijkende theologische beschouwing, vatten we, waarom men zijn benoeming tot hoogleeraar te Leiden tegenstond, en moet het gezegd worden dat die benoeming een fout is geweest, aan den anderen kant mogen wij niet vergeten, dat niet alles wat hij deed slecht was en dat men ten onrechte in hem de incarnatie heeft te zien, van al wat onwaar, onrechtvaardig en onheilig is. Haat en nijd zijn slechte raadgevers wanneer een oordeel dient te worden geveld, en zij hebben gespeeld en spelen nog vaak een zeer bedenkelijke rol. Een treurig bewijs levert de beschouwing van Arminius daarvan op. Die zijn beeld wil teekenen doe dit, los van vooroordeel, los van vooropgezette meeningen of bestaande beschouwingen, hij geve hem zooals hij in waarheid is geweest en hij zie ook het goede, dat in hem is geweest niet vcorbij. En wat de kerktwisten aangaat, die zijn niet afkomstig van Arminius, aan hem hebben ze hun ontstaan niet te danken, die zijn uit andere oorzaken geboren. Zij zijn geboren uit den strijd, die noodzakelijk komen moest tusschen de oorspronkelijke in Nederland inheemsche Reformatorische opvattingen, en die, welke naar Kalvijn worden geheeten en hier van buitenaf zijn ingevoerd geworden. —

Digitized by Google

Waar over Arminius gehandeld wordt, daar wordt ook genoemd de naam van Johan van Oldenbarnevelt. Uitvoerig over hem te spreken is hier onnoodig, maar aangezien Dr. Vos een en ander met betrekking tot hem zegt, sta ik er toch even bij stil, al was 't alleen maar om te vermelden, dat ik het hier met den schrijver van „*Voor den Spiegel der historie*" niet eens ben. Stellig ook van Oldenbarnevelt was een mensch en als zoodanig onvolmaakt, behebt met gebreken. Dat hij door zijn niet Gereformeerd godsdienstige geloofsovertuiging, door de wijze, waarop hij er voor uitkwam, de Gereformeerden in den lande aanstoot heeft gegeven, begrijpen we en we zullen de laatsten zijn, om zulks tegen te spreken. Dat een groot deel van 't volk op hem verbitterd was is zoo natuurlijk mogelijk, begrijpelijk dat men harde woorden hem naar 't hoofd heeft geslingerd. We gevoelen hoe kleine beschuldigingen tegen hem ingebracht, langzamerhand grooter proporties aannamen, maar waar dit alles door niemand, die ook maar eenigszins op de hoogte is met de gebeurtenissen van dien tijd, wordt ontkend, moet daar ook ingestemd worden met de woorden die we bij Dr. Vos lezen op fo. 171: „Den 13^{den} Mei (1619) werd het vonnis voltrokken voor de oogen der gansche wereld. De Justitia zal wel voldaan geweest zijn, en ons komt geen oordeel over die rechtzake toe"? of waar het enkele regels verder heet: „Nu, zijne onschuld wil er bij mij maar niet in?" Al goed, zou ik zeggen, maar waar zijn de bewijzen voor de waarheid dezer uitspraken? Is dan al weerlegd, wat prof. Fruin schreef in 1858 in zijn aankondiging van de 2de serie van Groen van Prinsterer's *Archives de la Maison d'Orange* (zie Dr. R. Fruin's *Verspreide Geschriften*, dl. VII, bl. 411—429, maar vooral blz. 423 vlgd.), waar hij de woorden overneemt eens geuit door Macauly, die de terechtstelling van van Oldenbarnevelt een „Justicial murder" heeft genoemd? En niet alleen neemt hij die woorden over, neen, maar naar mijn overtuiging bewijst hij op afdoende gronden de waarheid er van. Ook in de aankondiging, door den grootmeester op het gebied der vaderlandsche geschiedenis gegeven van van

Digitized by Google

Deventer's *Gedenkstukken van Oldenbarnevelt* (II, bl. 454—469), voert hij op het einde een krachtig pleidooi voor van Oldenbarnevelt met deze schoone woorden: „Met hooge bewondering slaan wij in deze (onderhandelingen nl. over het Bestand) den grooten advokaat van Holland gade. Welk een man was die Oldenbarnevelt! Met vasten voet vervolgt hij zijn weg, zonder afdwalen, zonder weifelen, in het doolhof der diplomatische kronkelpaden. Wat hij van den aanvang af beoogde, bereikte hij ten slotte. Van Spanje bedingt hij wat den Spaanschen hoogmoed evenzeer als de Spaansche belangen krenkt; Frankrijk stelt hij te leur, zonder het aanstoot te geven. Eer de onderhandeling geopend werd, scheen aan de Vereenigde Provinciën slechts de keus gelaten tusschen onderwerping aan de Aartshertogen en erkenning van het protectoraat van Frankrijk. Maar tusschen beide klippen door voert de behendige staatsman de Republiek naar de open zee, waar zij vrij in haar bewegingen en betrekkelijk veilig is. Vrienden en vijanden hadden bij den aanvang van den tocht erkend: „Kan de advocaat dit schip in een verseekerde haven stueren, men behoort hem een gouden statue te stellen". Hij heeft het schip in veiligheid gebracht. Maar geen statue is opgericht. Op het schavot heeft de grijsaard het loon ontvangen, door zijn vroegere vrienden hem toegelegd. Ook in onze dagen zal niet licht een standbeeld ter eere van dien grootsten onzer Staatslieden verrijzen; zelfs nu nog schijnt de rechtmatige hulde zijner verdiensten onvereenigbaar met de even rechtmatige erkentelijkheid jegens het huis van Oranje. Maar aere perennius staat zijn beeld afgedrukt in de staatkundige geschiedenis van zijn tijd." Wie heeft, nadat Fruin in 1865 zoo schreef, hem van de onjuistheid van deze woorden overtuigd?

En met dat oordeel, met die beschouwing is ook prof. Blok het eens, waar hij zich aldus uitlaat: „Het eindoordeel over de twisten van het Bestand moet zijn, dat beide partijen, door de omstandigheden gedrongen, hoogst laakbare handelingen hebben gepleegd, maar dat de bovendrijvende partij de grootste schuld op zich heeft geladen door het

Digitized by Google

bedrijven van een gerechtelijke moord, zooals ook Macauly, Motley en Fruin, de gruwelijke executie op den 13den Mei 1619 met volle recht hebben genoemd. Oldenbarnevelt is niet veroordeeld volgens de eischen van het recht, maar volgens de eischen van staatsinzichten, strijdig met de beginselen, die hijzelf steeds met al zijn kracht had voorgestaan (zie *Geschiedenis van het Nederlandsche Volk*, dl. IV, blz. 203 en 204)". Tegenover deze beweringen had, zonder krachtig bewijs ten minste van het tegendeel, Dr. Vos zijn beschouwingen niet mogen plaatsen. Ook Oldenbarnevelt, „de grootste onzer Staatslieden" verdient iets anders in onzen tijd dan „minachting" en „hij was des doods waardig", ook in hem moet het goede en groote erkend en 't past ons niet hem met steenen te werpen, maar dankbaar te zijn voor 't vele, dat hij in 't waarachtig belang van de republiek der Vereenigde Nederlanden heeft gedaan.

Is er van zwakheid sprake, dan ligt hier een wondeplek. Het oordeel over Arminius en Johan van Oldenbarnevelt is niet billijk, strookt niet met de geschiedenis.

Een warm woord van aanbeveling zette ik voorop toen ik de aankondiging begon van Dr. Vos' *Voor den Spiegel der Historie*, en met een warm woord van dank, van hartelijken dank, aan hem, die zich aangordde tot het schrijven van dit boek, leg ik mijn pen neder. Dit standaardwerk zal gelezen worden, zal zijn plaats vinden, zal telkens weer geraadpleegd worden, door ieder, die weten wil hoe 't er in onze oud-vaderlandsche kerk naar toe ging in de eerste zestig jaar van haar bestaan. God spare Dr. Vos nog lang, ook in 't waarachtig belang dier kerk, die hem zoo na aan 't harte ligt, die de liefde heeft van gansch zijn ziel. —

Lekkerkerk, Juli 1904. L. A. v. Langeraad.

Digitized by Google

Een raar geval.

1.

Bedenkt men dat kritiek komt van κρίσις, schifting, beoordeeling, dan verstaat ieder dat er niet alleen afkeuring maar ook waardeering (deze term, als gemeenlijk, genomen in welwillenden en goedkeurenden zin,) in ligt besloten. Zooveel mogelijk zelfs instemming.

De Ouden gevoelden dit, en wisten daarbij dikwijls teedere en fijne bewoordingen te kiezen, dàn weder pittige, snedige termen te bezigen. Hun beoordeeling van boeken — over die toch alleen willen wij nu schrijven — was over het geheel grondig, zich tot de zaken bepalende. Al wat niet rechtstreeks met 't onderwerp (bij de gekritiseerden) in betrekking stond, werd door hen ter zijde gelaten, of, zooals soms bij Aristoteles, met zulk een onuitsprekelijken takt zoo eventjes aangeroerd, zóó dat iemand die niet nauwkeurig oplette het verband — althans zijdelings wèl bestaande —, met de besproken zaak niet merkte.

Men dient daarbij van zelf in het oog te houden, welk soort van boek gelezen wordt zoowel als dat hetwelk aan kritiek onderhevig is in het eerste. De satiren van Horatius zijn geen wetenschappelijke studies in gewonen zin —; Aristofanes bespot niet alleen de personen en de gewoonten zijner tijdgenooten, maar ook drama's zijner kunstbroeders, doch men weet dat eene komödie geen recensie is.

Natuurlijk wordt kritiek soms polemiek — maar, b.v. met welk eene fijne ironie is zij gevoerd door Sextus Em-

Digitized by Google

piricus! — Origenes, de kerkvader, dus een heel andere geest, is óók voornaam in zijn' manieren: me dunkt hij is zelfs beleefd tegen Celsus! Augustinus, in zijn' briefwisseling met de Donatisten, hoe keurig, verstandig! Hoe weet hij ze beschaamd te maken door hun edele gevoelens toe te dichten waarvan achterna blijkt dat ze door hen niet gekoesterd waren!

Inzonderheid treft ons het pragmatische in klassike geschriften, voorzooveel zij van „wetenschappelijk gehalte" zijn, om dezen weidschen titel nu ook te bezigen. Wordt een systeem behandeld, men leest alleen over het systeem. Is een principe of een maxime aan de orde, de détails der deductie of der uitvoering komen slechts in aanmerking voor zooveel zij uit het vooropgestelde afgeleid moeten worden. Mag men niet beweren dat deze fraaie manier van kritiseeren of ook poneeren immer gevolgd is, meestal toch gewis.

2.

Dit een en ander kon allicht in de gedachten komen bij de onaangename gewaarwording die eene hedendaagsche kritiek verschaffen moest.

Ziethier wat er gebeurd is.

In het vorige jaar is bij de H.H. Holkema & Warendorf te Amsterdam een boek verschenen van de hand van Dr. P. H. Hugenholtz Jr., getiteld: Ethisch Pantheïsme. Het is een boek in vlug loopenden stijl, het laat zich zeer aangenaam lezen en geeft de doorslaande bewijzen van de welwillendheid des auteurs om bij allen en overal zooveel mogelijk het goede te zien.

Reeds de eerste zinsnede in: Een Woord vooraf, laat de bedoeling van den schrijver en het plan van het werk zien. „Dit boek is een leekenboek. Het maakt geenerlei wetenschappelijke pretensie en is geschreven „niet voor de koks, maar voor de gasten" aan den geestelijken maaltijd. — (Verder:) De breede schets der historie van het pantheïsme, . . ., heeft de strekking te doen zien, hoe er een pan-

Digitized by Google

theïstische strooming gaat door heel de geschiedenis van het godsdienstig- voelen en denken en baant den weg tot de beantwoording der vraag, in welken vorm het pantheïsme 't meest zou kunnen voldoen aan de geestelijke behoeften van dezen tijd".....

Op p. 167, 8 wordt van F. van Eeden aangehaald dat hij in zijn studies beweert: „Bedriegelijk en gevaarlijk is het woord pantheïsme. Dat woord is een soort *bergplaats* waarin niet zeer juist denkende of diep voelende menschen die gevoelens en uitingen maar wegbergen die hun gevoel of begrip te boven gaan, Zoo hoort men Spinoza wel eens pantheïst noemen of de oude Indiërs . . . (en verder heet die term een) museum van gemeenplaatsen . . ." Doch Dr. H. „aarzelt toch niet het woord pantheïsme te gebruiken . . .; niet, *'t spreekt wel van zelf* in den zin van een welsluitend en volkomen afgerond Godsbegrip, dat immers tot de onmogelijkheid behoort, maar wel, in den zin van de *richting*, waarin het godsdienstig voelen en denken zich beweegt . . ." [Nu, „richting" herinnert aan een lijn, en το πᾶν — in pantheïsme — aan een bol, maar enfin, dat is niet erg.].

Blz. 195 wordt terecht van Schelling (in laatste periode) opgemerkt: hij wilde geen pantheïst heeten, maar „ . . . het lijdt toch geen twijfel of een pantheïstische *ader* loopt door zijn wijsgeerigen ontwikkelingsgang". En p. 208 maakt gewag van „pantheïstische elementen in de Arische godsdiensten" . . . (etc.). Von Hartmann „heeft ons de religieuze behoefte doen kennen als de diepe bron waaruit een ernstig monisme opwelt . . . " [?].

Op p. 213 heet het: „Door rechtzinnige kerkvaders en afwijkende ketters hoorden wij pantheïstische tonen aanslaan". P. 214 kan „die godsvoorstelling, ze zij dan hoog of laag, naïef of wijsgeerig, . . . enkel bij benadering weergeven de subjective overtuiging aangaande God en goddelijke dingen, den persoonlijken of den gemeenschappelijken indruk, dien een mensch of een kring van geestverwanten onder den invloed van een bepaalde tijdstrooming ontvangt van de onzienlijke dingen".

Digitized by Google

Andermaal (p. 215) wordt een deel van die vernuftig schijnende woorden van F. v. Eeden opgerakeld. Doch H. voegt er nu aan toe dat „pantheïsme hier (in zijn boek) gebruikt wordt . . . enkel in den zin van de *bedding* waarin veler religieus voelen en denken zich 't best bewegen kan". En een eindje verder laat de schrijver een ander zeggen, dien 't om juiste termen te doen is: „Spreek dan liever van *Panentheisme* als een poging om te behouden uit het Theïsme de transcendentie Gods . . ., als den oorsprong en het einddoel van alles en uit het abstracte Monisme de pantheïstische gedachte, dat de wereld niet buiten God is, maar in Hem berust". Doch Dr. H. vraagt: „zou dat niet zijn een louter woordverschil? En zou dan het woord Pantheïsme niet de voorkeur verdienen, omdat het, plaats latende voor allerlei verschillende voorstellingen van de verhouding van God en wereld, in 't algemeen uitdrukt het streven die beide zoo innig mogelijk met elkaar in verband te brengen, het streven naar monisme alzoo".

Blz. 218: „Zoo spreken (wij) van het godsdienstig pantheïsme [contra het materialistische]. En aangezien de godsdienst wortelt in en opgroeit uit de zedelijkheid, aangezien 't de reinen van hart zijn die God zien, heeft het hoogste pantheïsme allereerst een ethisch karakter. Van het ethisch pantheïsme gaan wij dus uit." Elders (229, 267) wordt een godsdienstig *monisme* genoemd [1]).

Op dit boek nu, hetwelk zich zóó aandient, kwam in de eerste Aflevering [2]) dezes jaars van het Theologisch Tijdschrift — der Heeren Groenewegen, Knappert c. s. — eene lumineuse kritiek, van — een Gereformeerd Theoloog, protesteerende tegen die inlassching van kerkvaders? Neen — van zijn vrienden moet men het hebben — van een geestverwant van Dr. H., van niet minder dan Prof. Groenewegen.

---

1) Genoeg. Die wil vergelijke nog o. a. p.p. 18 — hier wordt pantheïsme als akosmisme afgekeurd —, 152, 228, 234, 242, 3, 5.

2) Eerst in Maart in mijn' handen geraakt.

Digitized by Google

3.

Edoch — het stuk van dien kriticus is

1° Te lang: pp. 42—53 der aflevering. Het is waar, het verscheen onder de rubriek: boekbeoordeeling, maar het had veel korter gekund. Nu het lang werd (en misschien wel worden moest) is 't niet vreemd reeds in 't begin eene vermelding te vinden van het podium in de kerk van den Heer H. te A^{m}, waar deze optreedt als voorganger der Vrije Gemeente, en eene vraag m. z. w. of deze gemeente in den trant van het boek wordt gesticht, 's Zondags. Deze 2 tirades hebben alvast niets met het geschrift te maken, wel met den auteur in andere qualiteit en zijn juist daardoor onbeduidend.

2° De inhoud miskent de strekking van het boek.

Men oordeele:

P. 44: „De naam Pantheïsme wordt hier [in bedoeld werk] tot een soort formule gemaakt waarin de schrijver al wat hem òf als religie, òf als wijsbegeerte aantrok, samenvat.

P. 45 wordt den arbeid van Dr. H. „tweeslachtigheid" verweten, en betuigd dat, wil het beeld „bedding" zin hebben, het „slechts beduidt, dat pantheïsme is een aaneengesloten geheel van voorstellingen en gedachten, waarin het religieus gemoedsleven rust vindt en zich veilig voortbeweegt, of korter, het beste intellectueele kader van de beelden der vrome *dichting*". Doch wat dan het proza is, wij worden het van prof. G. niet recht gewaar. Deze vaart echter voort: „Op deze wijze wordt het woord pantheïsme toch wel zoo iets als . . . een „bergplaats"". Maar ach, waar is de term theïst al niet een bergplaats van; orthodox, en modern niet minder, realisme, naturalisme etc., puur nog maar als rommelkamer van beschouwingen gedacht! En dan, het kan immers niet anders. In το πᾶν ligt ook alles. Slechts wordt alles voor goddelijk verklaard hoewel met gradueel verschil en in onderscheiden orde. En hoe licht kan in eene pantheïstische „strooming" (de term van Dr. H.) allerlei meegevoerd worden van lieden die volstrekt niet „pantheïstisch" het Heelal willen verklaren!

Digitized by Google

Treffend is de opmerking van den Hoogleeraar gewis (p. 46): „Hier (bij H.) wordt het aan de metaphysiek (metafysica) ontleend begrip „monisme" [monas van fysis en meta-] gemakshalve gelijkgesteld met het aan de dogmatiek, aan de wijsgeerige godsdienstleer ontleende begrip „pantheïsme"". Doch aan 't adres van Dr. H. behoeft deze schoolsche wijsheid niet te zijn gericht en ter beoordeeling van diens half-populair boek is zij overbodig. En wanneer prof. G. leeraart (p. 48): „pantheïsme en monisme zijn leelijke en niet eens juiste studeerkamer woorden", dan is daar iets van aan; althans bij den idealist is de bedoelde eenheid van geest en stof meer eene schijnbare dan wezenlijke en bij den theïst praedomineert óók de geest boven de stof, zoodat er eer sprake is van emanatie (òf schepping) en dat de materie in den geest besloten is, dan omgekeerd, en de eenheid blijkt te zijn eene eeuwige wording van het mindere uit het meerdere. Doch dat het praedicaat „ethisch" daarom „geen zin" zou hebben is niet duidelijk.

Blz. 48, 49: „Men is monist of pluralist, materialist of spiritualist, pantheïst of theïst, ... Het „ethische" fungeert hier dus als de entwas, waarmede het pantheïsme moet worden geöculeerd op het religieuse leven onzes tijds". Daargelaten nu dat bij oculeeren (griffelen) geen entwas gebruikt wordt, bij enten wel, de term ethisch (of ook religieus), dient, om dit pantheïsme te onderscheiden van zijn halfbroeder materialistisch pantheïsme hetwelk de materia (hyle) als God voorstelt.

Aanmerking — door Dr. Gr. gemaakt — van minder belang, blijve achterwege. Maar hij die neiging gevoelt tot ethisch pantheïsme, en nog meer zij die dit mochten behouden hebben uit den strijd des geestes, krijgen het niet „op den koop toe", zeer royaal van Dr. Gr., aan het eind, maar beschouwen het als hun schat — wel te verstaan op het gebied van wijgeerige principes en systemen.

Doch Dr. G. heeft — zoo men niet anders oordeelen kon dan naar die fraaie recensie — zich geopenbaard als een man die niet gevoelt wat er overigens schier onuitsprekelijks

Digitized by Google

is in hetgeen bedoeld wordt met ἦθος, en hoe God — in Wien alles is — zich zelven hoogste wet of zede is (dogmatisch spreekt men van Welbehagen Gods).

4.

Men moet in weerwil van de curieuse kritiseering door Dr. Groenewegen, het boek van Dr. Hugenholtz begroeten dunkt mij als een verblijdend verschijnsel. Het doet het harte goed zoo uitnemend als in dat boek geesten van overigens sterk uiteenloopende „richting", van onderscheiden beginsel, van den besten kant worden bekeken. Een geest van *zeer welwillende* beschouwing spreekt er in.

Geen menschelijk werk kan volmaakt zijn.

Er is een gebrek in 't boek van Dr. H., hetwelk ontstaat uit het onvermogen van *het* menschelijk verstand om het raadsel van het moreele kwaad te verklaren [1]). Niet zoozeer ten opzichte van het einddoel van 't kwaad als van het *ontstaan*. Dr. H. is, vreezen wij, voor zich zelven niet duidelijk als hij „op de zonnige hoogten van het godsdienstig monisme" — da Costa ziet opkomen om „de monistische taal" te doen hooren:

„Aan het eind van de dagen ziet ons oog op den geest van 't kwaad
Moegeworsteld en ontwapend, tot geen afval meer in staat:
Als de Heere God in allen en in alles alles is,
Dan zal 't licht zijn, eeuwig licht zijn, licht uit licht en duisternis."

Het Pantheïsme van Dr. H. kan zich niet tot in de „personeele" eeuwigheid der ziel voortbewegen.

Had Prof. Gr. echter den aanhaler van die Origenistische dichtregelen tegemoet gevoerd: er is geen rechte verzoening mogelijk tusschen weten en gelooven, tusschen wijsbegeerte

1) Vg. Eth. Panth. inzonderheid p. 227—9.

Digitized by Google

en dogmatiek (wegens principe, methode en uitkomst), wij zouden er vrede mede kunnen hebben. Doch de kriticus, zelf „modern", zou er niet bij hebben kunnen voegen: de „moderne *theologie*" is „de tweeslachtigheid" zelve. Zij wil godgeleerdheid zijn, en verkrijgt alleen negative resultaten: zij negeert immer, zij kan niet in één artikel tot vastheid komen [1]). En in hetgeen zij positiefs levert, zegt zij niets anders dan wat de wijsbegeerte ook reeds leert. Zoo is ook het werk van Dr. H. op te vatten als populaire *filosofie* op geleerden grondslag.

De filosofie nu mag een zeker maanlicht kunnen verspreiden over de naaste toekomst, in den gewonen zin van wereldontwikkeling, maar ver reikt haar blik niet: zij kan niet verder komen dan tot *vermoeden* van eeuwige wenteling: dan is het kwaad boven, dan het goede, en in den overgang is alles één. Maar van het personeele Jenseits weet zij — wijsbegeerte — niets. Zij behoeft de eeuwige en alomtegenwoordige metafysis niet te ontkennen: volstrekt niet (blijkens Imm. Kant). Maar zij *kan* niets meedeelen omtrent „het leven na den dood" [2]).

Dr. H. echter, heeft ook weer gemakkelijk kunnen gebruik maken van uitdrukkingen in tal van rechtzinnige vaders etc., wijl die Christelijke gevoelens en waarheden in het Diesseits (in het tegenwoordige leven) ook reeds waarde hebben. De erkenning der zedelijke wereldorde is óók deel van het „ik geloof in God".

Wij kunnen hier de mogelijkheid niet behandelen hoe de Christelijke *dogmatiek* zich tot monisme zou kunnen verheffen, hoe zij wijsgeerige theologie zou kunnen zijn. Doch dat 't ethische pantheïsme van Dr. H. een wijsgeerigen tint blijft behouden (in weerwil van die regelen van Da Costa), blijkt p. 265, waar de Triniteit puur wijsgeerig, als evolutie [3])

---

1) Zoo als gebleken is op de pas gehouden vergadering van moderne *theologen* (niet moderne filosofen).

2) Vg. Eth. Panth. p. 257—9, niet erg helder.

3) Ibidem 195, 234.

Digitized by Google

in het goddelijk wezen wordt opgevat, en de Eenige beteekenis van Christus niet is erkend. „God de Zoon is de godheid die zich belichaamt in de groote helden van ons geslacht, in wijzen en profeten, in zieners en dichters". Dat de *volkomene* eenheid van fysis en metafysis, ook in ethisch opzicht — om van het theocratische hier te zwijgen — *alleen* in Christus verschenen is, wil er bij Dr. H. niet in. Dit blijft een geheim der ziel.

Doch dit neemt niet weg dat wij voor zijn boek meer dan „iets gevoelen" [1]) — wij achten het eene liefelijke verschijning. Bij al hetgeen scheiding maakt, is dat wat verbindt, althans waardeert, een opbeurend verschijnsel. Onze eenigszins geniepige tijd heeft er behoefte aan.

5.

Dr. Hugenholtz zal het niet noodig achten te antwoorden op het relaas van Prof. Groenewegen. Deze, die zoo uitstekend kritiseeren kan, zal mettertijd een volmaakt wijsgeerig handboek leveren.

Maar voor hen die — en hun getal is waarlijk niet groot — in ons vaderland als liefhebbers en dilettanten zich bemoeien met wijsbegeerte, is het gemelde feit zeer leerzaam. Want indien dit aan het groene hout overkomt, wat zal aan het dorre geschieden. De moed om iets uit te geven over filosofie, in aanmerking genomen dat voor 't publiek te schrijven goed is reeds tot vaststelling en verscherping van eigen denkbeelden, zal door zulke recensies niet vermeerderen. — Het misverstand, uit onkunde, is vaak óók enorm. Een predikant van een niet onvermaard stadje vroeg mij, naar aanleiding eener studie over het Monisme, of ik atheïst was geworden!

Evenwel, er zijn ook teekenen ten goede. Onder Juristen is de wijsbegeerte nog niet gestorven. Eene dissertatie bewijst

---

1) Theol. Tijdschr. 1904, p. 48.

Digitized by Google

het, 29 Jan. 1904 verdedigd: Misdrijf en overtreding, door K. F. Creutzberg. Zij is wat hoog van toon, erkent p. 43 den bovennatuurlijken grond van het recht, en heeft den stijl van Hegel-Bolland.

Maar er is tevens reden om te zuchten: indien groote kritici soms te bedilziek zijn, geen wonder dat nog grootere opgezwollen zijn van hoogmoed. De lectuur der geschriften van sterke geesten heeft dan ook soms een onaangenamen bijsmaak. Daar is bijv. het sarkasme van een Giordano Bruno, met zijn te sterk gevoel van eigenwaarde. Dan weder treft u de arrogantie van hen die, zoo lang zij bij hun eigenlijk vak blijven, uitnemend zijn, maar daarbij meenen zoo nagenoeg alles te kunnen beoordeelen. Welken onzin heeft o. a. Draper — een bekwaam natuurkundige — over de kerk te berde gebracht! —

Wat al verbittering, gezaaid door hen die voor den vrede, leugen, verspreid door die voor de waarheid heeten te ijveren! Had men — in geschriften — maar wat nauwkeuriger willen zijn! Doch de haast, die, vooral tegenwoordig, gelijk bij anderen arbeid, bij veel litterarisch werk is, bederft óók veel goeds. Evenwel zal men dien haast grootendeels zich zelf maken, en in zoover bestaat er weer veel schuld in zake de liefde tot den naaste.

IJzendoorn, 16 April 1904. J. R. VAN KOOIJ.

Digitized by Google

J. P. VAN KASTEREN S. J. *Van den Sinai. Kijkjes in hedendaagsche bijbelvragen.* Nijmegen. Malmberg (zonder jaartal. 87 bl.).

In dit werkje geeft de auteur, die zich noemt „een beoefenaar der Heilige Schrift" (bl. 9; dit zal wel moeten zijn: van de studie der H. S.), den inhoud terug van een viertal lezingen door hem in den laatsten winter gehouden. Slechts de laatste is tot een breeder opstel uitgewerkt. Nu is er verschil tusschen lezingen en lezingen. Welk een afstand b.v. tusschen de voorlezingen indertijd door prof. Valeton gehouden over vier profeten of die van prof. R. Smith over The Old Testament in the Jewish Church en deze, waarvan de 2e juist 9 bladzijden telt, onder welke 3 geheel met verzen gevuld. Intusschen de schrijver kondigt bescheiden zijn arbeid aan als „kijkjes in hedendaagsche bijbelvragen"; meer moet men dus niet verwachten en „kijkjes" worden gegeven, al gaat het niet ver en niet diep. Of hij echter terecht mag meenen, zooals in zijn woord vooraf staat (bl. 6), „dat de behandelde vraagstukken ... den lezer een vrij gelijkend beeld te zien geven van de wijze, waarop de oudtestam. geschiedenis heden ten dage door geleerden van verschillende richting bestudeerd en besproken wordt"? Vermoedelijk zal dit door hen, die hij bestrijdt, wel niet zonder voorbehoud worden toegestemd. Het warm geloof, misschien ook het warm temperament van den schrijver mag er de oorzaak van zijn, maar de waarde van zijn geschrift is juist niet met de geciteerde woorden aan te geven. Wie van het onderzoek der geleerden van verschil-

Digitized by Google

lende richting op de hoogte wil komen zal wijs doen ook eens hunne geschriften zelve te raadplegen. Onpartijdig weergeven en beoordeelen van de meeningen van tegenstanders schijnt vooral bij „verschillende richting" voor menigeen (over en weer) verre van gemakkelijk. Juist in de wijze van polemiseeren ligt meen ik, de zwakke zijde van dit boek. Al mag ik erkentelijk zijn voor de waardeering die de heer v. K. toont te bezitten voor het standpunt, dat ook door mij wordt ingenomen (hij spreekt b.v. van „geloovige critici" en noemt bepaaldelijk als hun vertegenwoordiger prof. Wildeboer, bl. 39), dit neemt niet weg dat ik het volstrekt niet kan billijken, wanneer hij de redeneeringen van anderen uit ongeloof of afkeer van de goddelijke openbaring verklaart. Niet alsof ik ook niet zou meenen, dat b.v. Delitzsch' betoog vaak door zijn moderne theologie wordt beheerscht — intusschen behoort ook dit m. i. buiten de argumentatie te blijven — maar wanneer hij schrijft, dat Wellhausen e. a. alleen daarom den Sinaï op een andere plaats zoeken dan de traditie aangeeft, „omdat het in zekere kringen mode is, de overgeleverde geschiedenis van Israël, zooals de Duitschers het uitdrukken, op haar kop te zetten" (bl. 32), of het verwijzen van den decaloog naar de 8e eeuw bij Kuenen en Eerdmans daarmede verklaart, dat men dan voor een vroeger tijdperk geen hooger zedelijk standpunt behoefde aan te nemen, welk standpunt „men vreesde, wijl het naar bovennatuurlijke openbaring scheen te wijzen" (bl. 41), dan acht ik deze wijze van bestrijden geheel en al verkeerd. Men mag voor zichzelf die overtuiging hebben, als argument mag zij niet dienen op straffe van het debat onvruchtbaar te maken en de waarde zijner resultaten in het oog van een onpartijdige of naar waarheid zoekende voor het minst zeer twijfelachtig te maken. Immers met gelijk recht keeren zijn tegenstanders de stelling om en kunnen zij zeggen, dat de heer v. K. zijn stellingen opbouwt alleen, omdat hij wel aan een goddelijke openbaring wil vasthouden.

De 1e lezing, „Babel en Bijbel" getiteld, is een soort inleiding, tot verklaring waarom de schrijver het eigenlijk

Digitized by Google

niet over dit onderwerp zal hebben maar over de tien geboden en wat daaraan verbonden is, wat intusschen ook door Delitzsch in zijn bekende voordrachten meer dan eens wordt behandeld. De 2e lezing handelt over den weg naar den Sinai, waarbij de schrijver het voordeel heeft uit zijn eigen reisherinneringen te kunnen putten, terwijl hij in de 3e tracht aan te toonen, dat de traditie te recht den Sinai aanwijst in den Djebel Moesa. In het voorbijgaan merk ik hierbij op dat er meer argumenten zijn voor het aannemen van een andere traditie in vroeger tijd dan de eene door v. K. bestreden (bl. 27 vg. Ebers Durch Gosen zum Sinai[2] S. 424—38), ook dat hij het groote bezwaar tegen zijn identificatie, het ontbreken nl. van een geschikte legerplaats bij den Mozesberg, niet bespreekt. In het laatste stuk wordt meer breedvoerig over de 10 geboden gehandeld, en zoowel hun hooge zedelijke waarde als hun Mozaïsche oorsprong gehandhaafd. Dit laatste echter alleen voor den veel korteren oervorm. In navolging van Kuenen houdt v. K. het beeldenverbod voor een later toevoegsel. Eigenaardig is, dat hij zich daarbij aan de Roomsche opvatting houdt, die als twee geboden onderscheidt het verbod om de vrouw van den naaste te begeeren en dat om in het algemeen wat van den naaste is te begeeren. Reeds de woorden van Ex. 20$_{17}$ (waar de vrouw van den naaste genoemd wordt na diens huis en voor zijn slaaf) getuigen voor de opvatting der Gereformeerden e. a. om hier slechts één gebod te zoeken; maar in elk geval moet men m. i. hiertoe komen, als men zulk een uitbreiding onderstelt gelijk v. K. doet. Gaarne had ik ook wel eens verklaard willen zien, hoe de schrijver de onderstelde uitbreiding overeenbrengt met het leerstuk der Kath. Kerk, „dat geheel de Bijbel door den H. Geest is ingegeven" (bl. 12). Immers zegt hij, dat „niet *de* woordeningeving werd prijsgegeven, maar een meer werktuigelijke opvatting en verklaring daarvan". Maar hoe rijmt hij dan die uitbreiding met het opschrift Ex. 20, „toen sprak God *alle deze* woorden"? Onjuist ook acht ik zijne opvatting van monolatrie. Immers het is hierbij niet de vraag of de Israë-

Digitized by Google

lieten zelf andere goden zouden vereerd hebben maar of zij aan deze goden eenzelfde bestaan zouden hebben toegekend als aan Jahwe, natuurlijk ieder voor zijn eigen volk: Jahwe de God van Israël, Kamos van Moab enz. Feitelijk aanvaardt hij het monolatristisch standpunt der 10 geboden ook (bl. 70). Dit alles neemt niet weg dat ik gaarne erken, dat dit werkje zijn nut kan hebben voor de kringen, waarvoor het bestemd is, waartoe de auteur terecht niet alleen geloofsgenooten maar ook „rechtzinnige Joden" en „geloovige Protestanten" rekent.

Purmerend, Juli '04. A. VAN DER FLIER G.Jz.

Digitized by Google

Nieuwe Uitgaven aan de Redactie toegezonden.

Dr. H. Bavinck. Christelijke Wetenschap. Kampen. J. H. Kok. 1904.

Paulus sein Leben und Wirken von Prof. Lic. Dr. Carl Clemen. 2 T. Giessen. J. Rickersche Verlagsbuchhandlung (Alfred Töpelmann). 1904.

Gijsbertus Voetius door A. C. Duker. Tweede Deel. (Hoogleeraarschap, 1634—1676). Eerste stuk. Boekhandel en Drukkerij voorheen E. J. Brill. Leiden 1904.

Griechische Philosophie im Alten Testament. Eine Einleitung in die Psalmen- und Weisheitsliteratur von M. Friedländer. Berlin. Druck und Verlag von Georg Reimer. 1904.

Moeilijkheden in het Zedelijk Leven Vergelijken door Dr. H. T. de Graaf. G. A. Evers. 1904. Groningen.

De Theologie en hare Wijsbegeerte door Dr. H. IJ. Groenewegen, Hoogleeraar aan het Seminarium der Remonstranten te Leiden. IJ. Rogge. 1904.

Levenslicht uit den Bijbel. Verzameld en ingeleid door P. H. Hugenholtz Jr. 1904.

Van den Sinai. Kijkjes in hedendaagsche Bijbelvragen door J. P. van Kasteren. S. J. L. C. G. Malmberg. Nijmegen.

Wilhelmus Schortinghuis. Eene bladzijde uit de geschiedenis van het Pietisme in de Gereformeerde Kerk van Nederland door J. C. Kromsigt. Groningen, J. B. Wolters. 1904.

Eene Bijbelsch-theologische studie over barmhartigheid. H. E. G. van de Meene. 1903.

Digitized by Google

Repetitorium der Christelijke Ethiek door P. J. van Melle. Nijkerk, G. F. Callenbach. 1904.

Gelooven en Weten door Dr. C. J. Niemeyer te Bolsward. Assen. L. Hansma. 1904.

Ons Leven in God door Dr. H. Oort, Hoogleeraar te Leiden. Derde Druk. Assen. L. Hansma. 1904.

Ter Gedachtenis opgesteld door Prof. H. Oort. Assen. L. Hansma. 1904.

Prof. Dr. Jhr. B. H. C. K. van der Wijck door Dr. P. H. Ritter. Haarlem, H. D. Tjeenk Willink en Zoon. 1904.

Zwei Entdeckungen in der Bibel von Gerhard Taaks. Uelzen 1904. Im Selbstverlage des Verfassers.

Alttestamentliche Chronologie von Gerhard Taaks. Mit einer Beilage: Tabellen. Uelzen 1904. Im Selbstverlage des Verfassers.

De Raadselen van het goddelijk Wereldbestuur. Vrij naar het Duitsch van Pastor Herbst. Met eene aanbeveling van Dr. J. H. Gunning, Oud-Hoogleeraar. Typ. N. V. Drukkerij „Vada", Wageningen.

Digitized by Google

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

H. H. Barger, Het geldelijk beheer der Zending (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Juli).

W. Brandt, De Tooverkracht van Namen in Oud en Nieuw Testament (Teyler's Theol. Tijdschrift II, 3).

A. W. Bronsveld, Een theologische studiëngang uit het midden der 18e eeuw (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Juli/Augustus).

G. A. van der Brugghen, Onze geschiedenis met Aalst (Marnix VI, 3).

J. R. Slotemaker de Bruine, Het Parochie-stelsel (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Juni).

T. Cannegieter, De Godsdienst in den Mensch en de Mensch in den Godsdienst II (Teyler's Theol. Tijdschrift II, 3).

C. F. M. Deeleman, Testamentum domini nostri Jesu Christi (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis III, 1).

C. F. Dole, Van Agnosticisme tot Theisme (Teekenen des tijds, 4).

R. H. Drijber, Gods vaderschap alleen zekerheid door Gods openbaring in Jezus Christus (Geloof en Vrijheid XXXVIII, 4).

B. D. Eerdmans, Een gereformeerd pleidooi voor de openbaring (Theol. Tijdschrift XXXVIII, 4).

J. J. Westerbeek van Eerten, Tafereelen uit de Vaderlandsche Kerkgeschiedenis der 16e eeuw (Tijdschrift voor Gereform. Theologie XI, 4).

K. P. C. A. Gramberg, Besprekingen van den Lutherschen Katechismus (Een vaste Burg is onze God XXII, 2).

J. R. Snoeck Henkemans, De Kinderwetten en de diakonieën der Ned. Herv. Kerk (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Juli).

M. Th. Houtsma, De Senaat van Jeruzalem en het groote Sanhedrin (Teyler's Theol. Tijdschrift II, 3).

Digitized by Google

A. J. Th. Jonker, Ons ideaal hoog houden (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Juni).

G. Keizer, Ommeren, de eerste afgescheiden gemeente in de Betuwe (Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie XI, 4).

L. Knappert, De theologie van Petrus Bloccius (Theol. Tijdschrift XXXVIII, 4).

—— Een brief van Friesche Wederdoopers (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis III, I).

J. Kok, Gods huis en de Psalmen. I (Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie XI, 4).

W. B. Kristensen, Dualistische en monistische denkbeelden in de Egypt. godsdienst (Theol. Tijdschrift XXXVIII, 3).

M. Lindenborn, Twee ex-Priesters (Marnix VI, 3).

W. Mallinckrodt, Kan eene consequent-monistische ook eene Christelijke levensbeschouwing blijven (Geloof en Vrijheid XXXVIII, 4).

H. U. Meyboom, De Ophieten (vervolg) (Theol. Tijdschrift XXXVIII, 3).

P. C. Molhuysen, Een onuitgegeven brief van Frans von Sickingen (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis III, 1).

A. Noordtzy, De profeet Maleachi, bijzondere Canoniek en exegese door J. C. de Moor (Tijdschrift voor Gereformeerde Theologie XI, 4).

H. J. Offerhaus, Eenige denkbeelden over de Protestantsche Kerk in Ned. Indië en de Zending (Geloof en Vrijheid XXXVIII, 4).

F. Pijper, Waar bleef de winst van den Aflaathandel (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis III, 1).

Het „plechtig protest" op den Rijksdag te Spiers der Protestantsche vorsten en steden: 24 of 25 April 1529? (Marnix VI, 3).

C. H. van Rhijn, St. Walburg en de St. Walburgskerk te Groningen (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis III, 1).

E. M. Ten Cate, De geschiedschrijver Cornelius en de waardeering van het Anabaptisme (Tijdspiegel, Augustus).

Van Veen, Bloemardinne (Theol. Tijdschrift XXXVIII, 3).

G. Vellenga, Eene bladzijde uit de geschiedenis van de Sijpekerk (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Augustus).

C. G. N. de Vooys, Meister Eckart en de Nederlandse mystiek (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis III, 1).

G. Wildeboer, De Profeten als organen van Gods openbaring (Stemmen voor Waarheid en Vrede, Juni).

Digitized by Google

J. van IJzeren, Een Griek over het Grieksche Nieuw-Testament (Theol. Tijdschrift XXXVIII, 4).

Buitenlandsche Tijdschriften.

J. Barrelet, Babel et bible, ou les fouilles babyloniennes et la foi de l'église (Lib. chrét. 1904, 4. p. 145—167).

J. H. Bernard, The death of Judas (Expos. June 1904, p. 422—430).

A. Bludau, Das Comma Joanneum (1 Jo. 5, 7) in den Schriften der Antitrinitarier und Socinianer des 16. u. 17. Jhdts. (Bibl. Z. 1904, 3, S. 275—300).

W. Bornemann, Johann Kaspar Lavater (Christl. Welt. 1904, 14, 16, 17, 18, 20).

J. Bovon, Les religions d'autorité et la religion de l'esprit, d'après Aug. Sabatier (Lib. Chrét. 1904, 3, p. 97—106).

M. Brosch, Bonifaz VIII. und die Republiek Florenz (Z. f. Kgsch. 1904, XXV, 2. S. 233—247).

C. Bruston, L'enseignement de Jésus sur le royaume de dieu d'après quelques ouvrages récents (Rev. de Th. et d. Quest. rel. 1904, 3, p. 268—291).

A. Deissmann, Zur Text-Rekonstruktion der neuesten Jesusworte aus Oxyrhynchos (Allgem. Zeit., Beil. Nr. 162, v. 18. Juli 1904).

—— Das angebliche Evangelienfragment von Kairo (Arch. f. Rel.-Wiss. 1904, VII, 3/4, S. 387—392).

J. Dräseke, Patristische Beiträge. 1. Zu Maximus Confessor. 2. Zu Johannes v. Damaskus (Z. f. wiss. Th. 1904, 2, S. 250—268).

H. Draussin, Le projet Briand sur le régime des cultes en France (Lib. chrét. 1904, 6, p. 253—268).

P. Drews, Untersuchungen zur Didache (Z. f. neutest. Wiss. 1904, 1, S. 53—79).

Eckardt, Die interkonfessionelle Schule in Österreich (Dtsch.-ev. Bl. 1904, 7, S. 477—485).

W. Eisen, Lukas Cranach der Aeltere (Prot. Monatsh. 1904, 5, S. 169—182).

L. Fonck, Streifzüge durch das Gebiet der neuesten katholischen Evangelienforschung (Z. f. kath. Th. 1904, III, S. 545—570).

K. Furrer, Die Weltanschauung der alten Babylonier (Schweiz. Th. Z. 1904, 1, S. 41—60).

Digitized by Google

R. Geiges, Die Bussstreitigkeiten in Rom um die Mitte des 3. Jahrhunderts (Z. f. Kgsch. 1904, XXV, 2, S. 161—196).

J. Halévy, Recherches bibliques: Le livre d'Amos (Rev. sém. janv. 1904, p. 1—18).

E. Haupt, Einführung in das Verständnis des Briefes Pauli an die Galater (Dtsch.-ev. Bl. 1904, 1, S. 1—16; 3, S 161—183; 4, S. 235—259).

A. Hilgenfeld, Der Evangelist Marcus u. Julius Wellhausen (Z. f. wiss. Th. 1904, 2, S. 180—228).

—— Der Königssohn und die Perle. Ein morgenländisches Gedicht (Z. f. wiss. Th. 1904, 2, S. 229—241).

G. Hollmann, Die Unechtheit des 2. Thessalonicherbriefes (Z. f. neutest. Wiss. 1904, 1, S. 28—38).

O. Holtzmann, Das Abendmahl im Urchristentum (Z. f. neutest. Wiss. 1904, 2, S. 89—120).

J. Jaeger, Die religiöse Gleichgiltigkeit unserer Zeitgenossen (Bew. d. Glaub. 1904, 5, S. 139—152; 6, S. 161—172).

A. Jülicher, Otto Pfleiderers Urchristentum (Protest. Monatsh. 1904, 4, S. 128—140).

G. Kawerau, Etwas vom kranken Luther (Dtsch.-ev. Bl. 1904, 5, S. 303—316).

K. Kern, Zur Lutherbibliographie (Beitr. z. bayr. Kgsch. 1904, X, 5, S. 217—223).

G. Klein, Zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud u. Midrasch (Z. f. neutest. Wiss. 1904, 2, S. 144—153).

A. Klöpper, Die durch natürliche Offenbarung vermittelte Gotteserkenntnis der Heiden bei Paulus, Röm. 1, 18 ff. (Z. f. wiss. Th. 1904, 9, S. 169—180).

W. Köhler, Bonifatius in Hessen u. des hessische Bistum Buraburg (Z. f. Kgsch. 1904, XXV, 2, S. 197—232).

J. Lagrange, Deux commentaires des psaumes (Rev. bibl. int. 1904, 2, p. 251— 259).

L. Le Grand, Les pèlerinages en Terre Sainte au moyen âge (Rev. d. Quest. hist. avr. 1904, p. 383—402).

C. F. Lehmann, Ein missverstandenes Gesetz Hammurabis (Beitr. z. alt. Gesch. 1904, IV, 1, S. 32—41).

A. Lods, Les Israélites croyaient-ils à la vie future? II (Rev. chrét. mai 1904, p. 359—376).

F. Loofs, Die Krisis des Christentums im 2. Jahrh. (Dtsch.ev. Bl. 1904, 7, S. 443—458).

Digitized by Google

W. Lotz, Der Bund von Sinai. VII (N. krchl. Z. 1904, 7, S. 532—539).

J. C. Matthes, Der Dekalog (Z. f. alttest. Wiss. 1904, 1, S. 17—41).

J. B. Mayor, Notes on the text of the epistle of Jude (Expos. june 1904, p. 450—460).

G. Milligan, The authenticity of the second epistle to the Thessalonians (Expos. june 1904, p. 430—450).

N. Paulus, Die Beue in den deutschen Beichtschriften des ausgehenden Mittelalters (Z. f. kath. Th. 1904, 1, S. 1—36).

M. Pohlenz, Die griechische Philosophie im Dienste der christlichen Auferstehungslehre (Z. f. wiss. Th. 1904, 2, S. 241—250).

E. Preuschen, Todesjahr und Todestag Jesu (Z. f. neutest. Wiss. 1904, 1, S. 1—17).

D. S. Schaff, Thomas Aquinas and Leo XIII. (Princeton Th. Rev. 1904, 2, p. 177—196).

O. Scheel, Zu Augustins Anschauung von der Erlösung durch Christus (Th. Stud. u. Krit. 1904, 4, S. 491—554).

A. Segond, La conquête de Canaan d'après les documents bibliques (Rev. de Th. et d. Quest. rel. 1904, 4, p. 350—366).

A. Ungnad, Zur Syntax der Gesetze Hammurabis (Z. f. Assyr. Apr. 1904, S. 1—67).

O. Veeck, Die Anfänge des Pietismus in Bremen (Z. f. Kgsch. 1904, XXV, 2, S. 291—307).

P. Volz, Was wir von den babylonischen Ausgrabungen lernen (Z. f. Th. u. Krch. 1904, 3, S. 193—233).

H. Waitz, Simon Magus in der altchristlichen Literatur (Z. f. neutest. Wiss. 1904, 2, S. 121—143).

W. Weber, Die Composition der Weisheit Salomos (Z. f. wiss. Th. 1904, 2, S. 145—169).

J. Websky, Calvin als Antitrinitarier verdächtigt (Prot. Monatsh. 1904, 5, S. 182—188).

G. Wohlenberg, Geschichtliches zur Kelchfrage (N. Krchl. Z. 1904, 4, S. 331—341).

Digitized by Google

Drieërlei verklaring van den Ebed-Jahwe bij Deuterojesaja.

De vraag, wie wel bedoeld mag zijn met den „Knecht des Heeren" bij Deuterojesaja, is in de laatste 15 jaar herhaaldelijk aan de orde gesteld. Budde spreekt zelfs van een „Sturmflut des Tages", Giesebrecht van een „Ueberproduktion" van geschriften aan de behandeling dezer vraag gewijd. Die groote belangstelling is zeker niet onverklaarbaar. De gedeelten van het Deuterojesajaboek, waarin de „Knecht des Heeren" geschilderd wordt: de z.g. Ebed-Jahweliederen of Ebed-Jahwestukken behooren tot de meest bekende gedeelten van het O. T.; maar nu komt er bij, dat de voorgestelde verklaringen zoover mogelijk uiteenloopen, zoodat men als tot nieuw onderzoek uitgenoodigd wordt. En wie dan als Sellin ook maar meent de oude argumenten beter te kunnen formuleeren of beter te kunnen stevigen, zal niet nalaten hiervan rekenschap te geven. Te minder waar van de verklaring werkelijk veel afhangt in bijbelsch-theologisch of in historisch opzicht, naar gelang dat de collectieve of de invidueele opvatting gehuldigd wordt. Want in hoofdzaak gaan de onderzoekingen hiernaar uiteen. Wel is er ook nog onderling verschil bij de individualisten over den persoon aan welken moet worden gedacht, maar dit is secundair. De hoofdvraag is of de Ebed een individu of een collectief vertegenwoordigt.

Digitized by Google

Aan beide zijden staan tal van bekende geleerden en wordt met volharding en scherpzinnigheid gestreden. Budde gaf in 1900 uit een verhandeling ten gunste der collectieve opvatting onder de benaming van „Minoritätsvotum", maar reeds in zijn „Vorwort" kon hij verklaren, dat er eigenlijk geen reden meer was zijn stuk aldus te kenschetsen. Men kan veeleer zeggen, dat beide partijen zich tamelijk wel in evenwicht houden. Aan den kant der individueele opvatting staan: Delitzsch, Bredenkamp, Orelli, Ley, Duhm, Schian, Kittel, Laue, Rothstein, Sellin en Füllkrug; tot de partij der collectievisten behooren met Budde: Giesebrecht, Wellhausen, Marti, König, Cheyne, Smend, Halévy en Cobb. Deze namen bewijzen genoeg, dat een kritisch overzicht der Ebed-Jahwe-litteratuur een op zichzelf loonende arbeid zou zijn. Ik wil mij echter beperken tot de drie laatst verschenen werken, die juist ieder voor zich de verschillende hoofdmeeningen verdedigen en wier onderling gevoerde polemiek ons de gelegenheid geeft de verschillende argumenten na te gaan en te onderzoeken, zoodat wij op deze wijze voldoende op de hoogte komen van den aard en de beteekenis der bestaande moeilijkheden. Het zijn de werken van *Füllkrug*, *Sellin* en *Giesebrecht* [1]). De beide eerstgenoemden verdedigen de individueele opvatting, Giesebrecht treedt voor de collectieve in het krijt. Füllkrug en Sellin loopen in hun verklaring ook weer ver uiteen. De eerste toch is van oordeel, dat niet een historisch persoon is bedoeld, maar dat wij moeten denken aan een ideëele figuur, een soter, wiens komst de profeet aanstaande achtte, maar die in werkelijkheid niet is verschenen dan na vele eeuwen en op andere wijze in Jezus Christus. Sellin daarentegen houdt streng vast aan een historisch persoon en meent dezen te vinden in Jojachin, den ongelukkigen vorst, die na een regeering van drie maanden zichzelf vrijwillig aan Nebukadnezar overgaf en in Babel gevangen werd gezet, maar later door Evilme-

1) Zie de boekbeoordeeling in deze aflevering.

Digitized by Google

rodach, Nebukadnezar's opvolger, uit zijn kerker bevrijd en in eer hersteld werd.

Het onderzoek naar den Ebed Jahwe bij Deuterojesaja (door mij aangehaald als DJ) valt in twee deelen uiteen: 1° de verklaring der z. g. Ebed-Jahwestukken (door mij aangeduid als EJS) en 2° hun verhouding tot het Deuterojesajaboek. Aan de hand van bovengenoemde werken staan wij bij beide punten achtereenvolgens stil om ten slotte in het kort het verschillend resultaat te bespreken en onzen slotsom op te maken.

1. De EJS. Deze zijn gelijk bekend is: 42₁—₄, 49₁—₆, 50₄—₉; 52₁₃ – 53₁₂. Er is eenige nuanceering in de afbakening der eerste twee, maar dit komt later ter sprake bij punt 2. Hier heb ik ze genomen naar de kortste begrenzing, omdat de verzen, die daarbinnen vallen, door allen tot de EJS worden gerekend.

De vraag is allereerst of het beeld, hier geteekend, is dat van een bepaalden persoon of wel van een collectivum. Natuurlijk ontkent niemand, dat de Ebed (door mij aangeduid met E) telkens als een persoon wordt voorgesteld, maar, zij, die de collectieve opvatting huldigen, meenen, dat dit personificatie is en dat onder het beeld van een profeet Israël is voorgesteld in zijn profetische roeping tegenover de volken. In der tijd is de E ook wel verklaard als het ideëele Israël of Israël in zijn kern (Knobel-Dillmann). Tegenwoordig wordt deze verklaring echter vrij algemeen onhoudbaar geacht. Hoe zou dan ook gezegd kunnen worden b.v. 53₄ v.: *onze krankheden heeft hij op zich genomen . . . wij hielden hem voor een geplaagde . . . terwijl hij om onze overtredingen verwond was* enz., terwijl Israël in zijn kern juist evenveel leed als de overige leden van het volk? Deze verklaring laten wij derhalve rusten. Uit den aard der zaak is het vaak moeilijk over de gestelde vraag te beslissen. Veel hangt af van ieders persoonlijken indruk en meening. De een stelt de grenzen der personificatie verder dan de ander. Waar de een zegt, dat de woorden dwingen aan een individu te denken, antwoordt zijn tegenstander, dat hij er zeer goed Israël onder kan verstaan. Daarom is het van

Digitized by Google

groot belang na te gaan, wat over de *roeping* van den E wordt gezegd; met name of deze een roeping heeft jegens Israël, want daarmede vervalt vanzelf de collectieve opvatting; of, indien dit wordt ontkend, of de roeping van den E jegens de heidenen een zoodanige is, dat deze ook van Israël kan worden gezegd. Alleen een debat over deze punten kan min of meer vruchtbaar blijken.

a. 42₁—₄. Het hierboven gezegde komt al dadelijk bij het eerste EJS voor den dag. Duhm ontkent hier zoo sterk mogelijk, dat aan personificatie kan worden gedacht. En Sellin volgt hem daarin. Nog nimmer verklaart hij (S. 20) bij de collectieve opvatting een „vernünftige Auslegung" van 42₃ v. te hebben gelezen. Deze verzen luiden:

Hij schreeuwt niet noch verheft zijn stem,
Hij laat zijn stem op straat niet hooren,
Het gekrookte riet verbreekt hij niet en de
kwijnende pit dooft hij niet,
Naar waarheid brengt hij het recht voort.

Tegenover hen beweert Giesebrecht, dat de tekst verbiedt aan den thoraleeraar van Duhm te denken, omdat de E gesteld wordt tegenover de heidenen (v. 1) en van den E gezegd wordt, dat hij niet zal rusten eer hij het recht heeft vastgesteld. Ook gaat de verklaring van Sellin's Messiaanschen koning volgens hem niet op, maar is veeleer hier het beeld geteekend van een ideëelen profeet, waaronder het volk Israël moet worden verstaan. Alleen bij deze opvatting, meent G., komt alles in orde. Deze strijd brengt dus niet verder. Sellin echter meent — en daarmede komen wij op vasteren bodem — dat in v. 3 de E van het volk Israël wordt onderscheiden. Aan de heidenen kan niet worden gedacht, de heidenwereld is voor Deuterojesaja een tegengoddelijke macht; het moeten de ellendigen in Israël zijn, de onrechtvaardig verdrukten. Maar terwijl dit argument alleen beteekenis heeft voor wie de EJS aan DJ toeschrijven, is er geen reden te meenen, dat de profeet alle heidenen over één kam zou scheren. Bovendien is het vreemd, dat

Digitized by Google

terwijl eerst gezegd is wat de E heeft te doen jegens de volken, nu op eenmaal sprake zou zijn van Israël, terwijl dit met geen enkel woord is aangeduid, te minder waar v. 4 weer de beteekenis van den E voor de volken aangeeft. Nu geeft Sellin hiervan weer een eigen verklaring. משפט לגוים יוציא in v. 1 en 4 zou beteekenen: den volken recht verschaffen. Maar deze verklaring houdt geen steek. Van de 4 argumenten door hem aangevoerd, wordt het 1e (משפט zonder nadere bepaling = recht) door het 2e omvergestooten (51₄ waar het juist met die nadere bepaling staat), is van het 3e (het spraakgebruik van DJ) de vraag of het hier opgaat en is het 4e (het verband) van twijfelachtige waarde. Want alles wat Sellin op S. 90 f. zegt komt hierop neer, dat bij de redding van Israël God door den E het משפט van Israël herstelt. De heidenen zien het en erkennen Gods eer. Maar hier staat dat de E het recht te voorschijn brengt aan de heidenen (לגוים). Hoe dit in dezen gedachtenkring een plaats kan vinden begrijp ik niet. Bovendien is de gang der redeneering vicieus. Deze beteekenis van משפט zou blijken uit een verband, waarbij onder de ellendigen in v. 3 Israëlieten worden verstaan, en deze opvatting is alleen weer mogelijk bij zulk een verklaring van משפט! Wel moet aan den anderen kant erkend worden dat v. 2 v. in de collectieve opvatting ook niet goed past. Lezen wij bv. wat Giesebrecht zegt (S. 20): Israël hat unter dem Druck des Exils ein neues Ideal in seinem Inneren zur Reife gebracht. Das Trunken und Trotzen der Weltvölker ist ihm unsympathisch geworden .... Und die stille geräuschlose Art, wie das Volk im Ganzen sich damals unter den Heiden bewegen musste und wie sonderlich seine homines religiosi aufzutreten genöthigt waren, hat auch das religiöse Ideal verändert und eine Directive für die Art gegeben wie die künftige Berufserfüllung des Gottesboten zu denken sein wird. Auch wenn die Tora öffentlich vor den Völkern auf den Leuchter gestellt sein wird, soll der Gottesbote anspruchslos und schonend auftreten." Het gevolg beantwoordt hier in het geheel niet aan de oorzaak. Zou het gedwongen zich rustig houden van

Digitized by Google

Israël ooit er toe leiden om later na zijn verlossing verschoonend met anderen te werk te gaan (zie v. 3)? Geloove wie dit gelooven kan. Eerder verwacht men het tegenovergestelde. Sinds wanneer is het oude wereldsche ideaal opgegeven, gelijk G. wil? Moet v. 2 verstaan worden van een gedwongen stil zijn? Maar zou dit niet anders zijn uitgedrukt? Schilderen v. 2 en 3 niet veeleer de zachtmoedigheid en het geduld en den ootmoed waarmede de E optreedt? Wat blijft hiervan over wanneer Israël wel stil moet zijn uit vrees voor zijn overheerschers. Of zou het daarvan geleerd hebben, ook als het straks zijn vrijheid heeft teruggekregen, zich stil te blijven houden?

Ook is v. 3 niet gemakkelijk van een profeet te verstaan, als hoedanig hier Israël zou zijn voorgesteld. Want wel wijst Giesebrecht (S. 18) er op, dat op het woord van den profeet oordeelen komen, die als de ballingschap even goed onschuldigen als schuldigen treffen, maar v. 3 zegt nog iets anders dan dat onschuldigen zullen worden gespaard; en niet ten onrechte vraagt Sellin (S. 86) hoe de auteur er toe komen kon den E, als deze een profeet was, te vrijwaren van het geven van een genadeslag aan een die bijna al bezweken is. Omgekeerd is v. 2 nog moeilijker te verstaan van Sellin's Davidiet. Want nu kan G. op zijn beurt vragen (S. 17) of het karakteristiek is voor een vorst op de straat te schreeuwen en er op wijzen hoe hier veeleer gedacht is aan den vroegeren profeet, den spreker in het openbaar. Een ander bezwaar is v. 4b: *op zijn thora zullen kustlanden wachten.* Thora wil Sellin hier vertalen met „rechtspraak" (S. 89), maar hij mist daartoe het recht. In Hab. 1_4, waarop hij zich beroept, kan תורה alleen zijn de norm van het recht. Mozes, van wien sprake is Ex. 18_{14-27}, gaf wel thora, maar hij was niet alleen regent maar ook priester. En Klaagl. 2_9 wil niet zeggen, dat er weer thora zal zijn als er weer een koning en vorsten zijn, want er staat: *haar* [Jeruzalem's] *koning en haar vorsten zijn onder de heidenen, er is geen thora* (מלכה ושריה בגוים אין תורה, niet: *zoodat er geen thora is*) *ook hebben haar profeten géén gezicht gevonden*

Digitized by Google

van Jahwe, zoodat voor de hand ligt het gemis aan thora te verstaan van het ontbreken der priesters, die de thoragevers zijn (vg. Giesebrecht S. 16). Füllkrug, die de individueele opvatting huldigt, geeft geen nieuwe argumenten. Hij blijft aan de oppervlakte staan.

b. 49₁—₆ geeft voor de collectieve opvatting geen geringe moeilijkheid. Want in v. 5 v. wordt gesproken van een roeping, die de E heeft tegenover Israël; hij wordt dus duidelijk van het volk onderscheiden. Met verklaringen van den profetenstand of van het ideëele Israël komt men niet uit en dus schijnt geen andere conclusie mogelijk dan dat de E hier individueel is. Hoe helpen zich hier de collectievisten? Budde maakte Jahwe subject van לשובב in v. 5 en vertaalt: *Jahwe der mich von Mutterleibe an sich zum Knechte bildete, indem er Jacob zurückführte* (aus Ägypten) *zu sich und Israel zu sich zog* (in die Wüste), zoodat hij een zinspeling aanneemt op de verlossing van Egypte. Dit laatste past hier echter niet (שובב en אסף passen alleen op de redding uit Babel; vg. ook v. 6). Zijn verklaring wordt dan ook zoowel door Giesebrecht als door Sellin afgewezen. Even gerechtvaardigd acht ik de bezwaren van Sellin tegen Marti's voorstel om naar de LXX te lezen אֲאַסֵּף. G. slaat een anderen weg in, dien van interpolatie. Vooreerst schrapt hij met Duhm מהיותך לי עבד in v. 6, waardoor Jahwe het subject blijkt te zijn van de volgende infinitieven met ל. De infinitieven in v. 5 moeten den E tot subject hebben. Omdat de E evenwel in geen ander EJS een roeping heeft tot Israël, ook v. 6 slechts van een roeping tot de heidenen weet, houdt hij v. 5b voor glosse van iemand, die de door hem gehuldigde individueele opvatting van den E duidelijker wilde doen uitkomen. Het kan niet worden betwijfeld dat G. hiervoor steun bezit in den zinsbouw, omdat v. 5 in den M. T. een wel wat erg langen tusschenzin vormt. Toch is het bedenkelijk dat de eenige grond voor deze operatie schuilt in zijn verklaring van den E. Want ook zijn argument, dat nergens elders een roeping van den E jegens Israël voorkomt, geldt alleen voor wie zijn opvatting deelt van 42₆ v. (zie beneden

Digitized by Google

bl. 364 v.), een opvatting, die in elk geval iets gedwongens heeft. Hoe staat het nu met v. 1—4? Sellin stelt zich tevreden met de mogelijkheid zijner verklaring hier aan te wijzen en erkent verder dat deze verzen ook zeer goed van een profeet kunnen gezegd zijn. Er blijven echter vragen over die de gewilde mogelijkheid niet weinig drukken. Vooreerst, hoe past hierbij het aanroepen van de kustlanden, wanneer bedoeld is een vorst voor Israël, die in de eerste plaats de taak heeft zijn volk te verlossen? Dan heeft v. 2 iets vreemds als het van een vorst is gezegd. Sellin kan wel Jes. 11₄ aanhalen, veel dichterbij ligt, dat dit vers beteekent: de E zal door zijn woord een geweldigen invloed hebben (vg. Jer. 23₂₉). Is v. 3 dan ook niet wat zonderling? Jahwe zal zich verheerlijken aan den knecht. Maar als deze Israël heeft te verlossen, is het toch veeleer dat Jahwe zich verheerlijkt aan zijn volk. En v. 4? Van Sellin's verklaringen is de een al meer gewaagd dan de ander. Dit zou zinspelen op pogingen door anderen tot redding gedaan? Of wel de werkwoorden moeten passief opgevat worden: te vergeefs ben ik mat geworden (sc. van lijden). De duidelijke zin der woorden en het verband (v. 4 tegenover v. 3 en 2) protesteeren hiertegen niets te vergeefs.

Een en ander vinden wij voor een deel ook bij Giesebrecht. Jammer genoeg let hij gelijk meermalen alleen op wat Sellin in „Serubbabel" schreef. Bovendien is zijn bestrijding niet billijk. Het gaat niet aan bij Sellin's hypothese Zerubbabel voor te stellen als een meineedigen oproerling. Zoo mocht het wezen voor een Pers of Babyloniër, van Israëlietisch standpunt uit is het natuurlijk juist andersom. En alleen dit laatste komt hier in aanmerking. Giesebrecht laat in v. 3 met de meeste nieuwere geleerden ישראל vallen uit „Noblesse", maar toch ook misschien, omdat de echtheid minder goed te verdedigen is, dan hij wel toegeven wil [1]). Zijn collectieve ver-

1) Eigenaardig is het dan wel, dat de eene interpolator er zijn individueelen Ebed in had willen brengen (v. 5), de ander op nog duidelijker manier juist zijn collectieven (v. 3).

Digitized by Google

klaringen meent hij echter te kunnen steunen door den onderlingen strijd tusschen v. 4 en 1 v., die niet uit verschil in tijd kan worden verklaard. Alleen van een volk kan tegelijk gezegd worden: het heeft te vergeefs gearbeid (v. 4) en het is zijn roeping als prediker der waarheid nog niet begonnen (1 v.) Voor mijn gevoel blijft echter ook hier de strijd bestaan en gaat dit evenmin op bij een volk als bij een persoon. De verklaring ligt m. i. in v. 4a ואני אמרתי, waar het uitgedrukte pronomen grooten nadruk aangeeft. Zoo zeide de E, terwijl Jahwe in v. 3 zoo anders sprak. Is nu v. 1 v. niet te verklaren van een, die gehoord heeft wat Jahwe zegt (immers v. 3 sluit zonder overgang bij het vorige aan, staat daarmede geheel op een lijn) en nu zijn roeping als 't ware door Jahwe's oog beziet? Of de E hierbij is een persoon of volk doet er niets toe af.

Wat Füllkrug betreft, kunnen wij volstaan met te vermelden, dat hij ook hier zijn individueelen E terugvindt van 42₁—₄. Veel argumenten geeft hij niet en bij zijn bestrijding van de collectieve opvatting van v. 1—4 schijnt hij de mogelijkheid van personificatie geheel uit het oog te hebben verloren.

c. Giesebrecht en Sellin handhaven beiden 50₄—₉ als EJS, zij het op verschillende gronden. Sellin gaat daarbij meer in op de tegenargumenten van Ley en Laue. Verschillend oordeelen zij echter over de vraag of v. 10 v. er bij hooren, welke vraag G. ontkennend, S. bevestigend beantwoordt. Beiden stemmen toe, dat in v. 4—9 zeer goed een profeet kan zijn geteekend, maar ook ieder voor zich meent weer dat eigenlijk zijn verklaring alleen geheel past. S. vindt in v. 4 een bewijs tegen de collectieve opvatting, daar hij לעות את יעף verklaart als „dem Müden aufhelfen" waarmee het machtelooze Israël bedoeld zou zijn (S. 33. 107). Maar vooreerst moet hij dan דבר bij het volgend יעיר brengen, wat te zonderlinger zou zijn, waar hij het parallel stelt met het volgend יעיר אזן, ook omdat hier דבר vooraf zou gaan, en ten andere is dit niet alleen duister gezegd, maar komt het ook onverwacht als uit de lucht vallen. Trouwens de tekst wordt alge-

Digitized by Google

meen voor corrupt gehouden. Veeleer moet Giesebrecht, die verschillende emendaties voorstelt (S. 54), worden toegestemd, dat hier bedoeld is de „Veranlagung und Ausrüstung zur Verfechtung der Gotteswarheit". Wat S. verder aanvoert ((S. 34), is van geen belang. Wel is een ander argument te vinden in de voorstelling die hier in het lijden van Israël gegeven zou zijn, waarbij alle gedachte aan schuld geheel wegvalt. Het is echter beter hierover te spreken bij h. 53. Omgekeerd meent Sellin wel wat gemakkelijk dit stuk van zijn Davidiet te kunnen verstaan. 2 Sam. 23_3, dat hij aanhaalt (S. 108), kan hier moeilijk in aanmerking komen, omdat daar David als psalmdichter wordt voorgesteld. Hier is het ontvangen van openbaringen zeer duidelijk in nauw verband èn met de roeping van den E, èn met zijn lijden gesteld. Giesebrecht heeft dan ook geen ongelijk, als hij beweert, dat dit van een Davidiet juist „ganz unverständlich" zou zijn (S. 55). Füllkrug handhaaft v. 10 v. zonder zich genoeg rekenschap te geven van het verschil in gedachte met DJ en met v. 4—9, wat voor het laatste wel hierdoor wordt verklaard, dat hij bij de vijanden van v. 6—9 alleen aan Israëlieten denkt. Bij v. 4 neemt hij zonder eenigen grond aan te voeren, de emendatie van Dillmann over, terwijl hij de collectieve opvatting verwerpt, zonder evenwel voldoende rekening te houden met de verklaring daarbij van v. 4—9 gegeven. Ook hier staat zijn betoog dus weer zeer zwak.

d. Wij komen nu tot het laatste en gewichtigste stuk 52_{13}—53_{12}. Hier moet de beslissende strijd worden gestreden. Het vereischt dus dubbele aandacht. De verschillende partijen zijn ook hier Giesebrecht en Sellin. Füllkrug haalt weer verschillende opinies om. Toch schijnt hij alleen een verklaring van den theocratischen kern van Israël te kennen, als in der tijd door Knobel gehuldigd werd. Zoo heeft hij gemakkelijk spel om zijn individueelen Ebed te winnen en doet hij het best in twee bladzijden af. Maar met recht kan Giesebrecht ook hem verwijten, dat hij G.'s arbeid (Beiträge zur Jesaja-kritik) geheel negeert. Iemand, die zooveel exegeten citeert, had hier ook wel eens G. mogen aanhalen.

Digitized by Google

Giesebrecht heeft ditmaal kennis genomen van Sellin's Studien I en hij bindt zelfs opzettelijk den strijd hiermede aan. Eerst geeft hij zijn eigen verklaring, dan een antikritiek tegenover Sellin, dan valt hij Sellin op zijn beurt aan. Jammer genoeg heeft hij zijn pen meer dan eens in alsem gedoopt en ontziet hij zich niet zijn tegenstander feitelijk uit te schelden. Maar afgezien van dezen heftigen toon, hebben wij zoo het voordeel hem zoowel offensief als defensief voor zijn verklaring te zien optreden. Een en ander is echter niet altijd op de juiste rubrieken gebracht.

De hoofdvraag is, wie de „wij" zijn, die in 53₁—₇ spreken. Giesebrecht antwoordt beslist: de heidenen. Want in 52₁₃—₁₅ wordt de E gesteld tegenover de heidenen en juist hetzelfde wat daar als reden opgegeven wordt, waarom de heidenen eerst den E miskenden en verachten, wordt in 53₂ vv. door de daar sprekenden gezegd in een zelfden zinsverband. In 52₁₃—₁₅ spreekt Jahwe, in 53₈—₁₂ Jahwe en de profeet. Zeer goed past daartusschen in dat de heidenen spreken. Bovendien spreken zij juist datgene uit (nl. hun verwondering over de verandering in het lot van den E en hun erkenning, dat hij leed om hunnentwil), wat zij naar 52₁₃—₁₅ zouden moeten zeggen op het oogenblik waarop zij juist dan worden voorgesteld. Ook in 53₁ spreken de heidenen. Giesebrecht vertaalt dit aldus:

„Wer kann glauben was wir vernehmen (nämlich über die Verherrlichung des von uns verachteten Knechts)?

Und die Machtthat Jahves, wem enthüllte sie sich (nämlich ehe sie eintrat — wir konnten sie nicht ahnen).

Oder in moderne Sprachform gekleidet: „Wäre es möglich? Hören wir recht? Wer konnte dies vorhersehen?"

Zoo is er een goede, doorloopende samenhang. De „velen" in 52₁₄ te onderscheiden van de „volken en vorsten" in v. 15 genoemd, zooals Sellin doet, acht Giesebrecht gekunsteld en onnatuurlijk. Ook ontkent hij (S. 75) dat het noemen der heidenen in deze verzen slechts tot illustratie zou zijn. Hij beroept zich hiervoor op de andere EJS, waar ook in het begin de E gesteld wordt tegenover de heidenen. Dit schijnt

Digitized by Google

mij wel wat boud gezegd. Vooreerst moet G. zelf 50₄—₉ uitzonderen. Maar verder geldt het alleen bij zijn verklaring, zoodat het in elk geval niets zegt tegenover Sellin, en wordt ook dan in 42₁—₄ wel van een roeping van den E tegenover de heidenen gehandeld, maar kan niet gezegd worden, dat de E tegenover de heidenen staat; in 49₁—₆ richt de E zich tot de heidenen, maar ook hier zegt hij slechts waartoe Jahwe hem geroepen heeft en krijgt men veeleer den indruk, dat de E dit zegt ten aanhoore van ieder.

Een ander strijdpunt is 53₁. V. 1a vertaalt Sellin juist als Giesebrecht; v. 6 echter anders: „und Jahves Arm über wem enthüllt er sich?" Op onverkwikkelijke wijze wordt hier gestreden. Dat G. onbillijk is tegenover S. heb ik boven reeds gezegd, maar ik moet erkennen, dat het ook op mij een zonderlingen indruk maakte, toen ik zag, hoe S. eerst G. verwijt, dat deze „nach 52₇—₁₃ hinschielt" en eenige regels later juist uit dezelfde plaats citeert, zij het ook tot taalkundig bewijs. S. beweert nu tegenover G. dat niet gesproken kan worden over een openbaren van Jahwe's arm, G. dat de beeldspraak van Jahwe's arm doet denken aan een machtig, geweldig ingrijpen in de geschiedenis, niet aan een „lange Geschichte, in der der Arm Gottes zunächst für menschliche Augen unsichtbar gewaltet, bis er jetzt plötzlich hervortreten soll". Beiden leggen feitelijk in hun verklaring iets, dat er niet in staat; S. dat Jahwe's arm voor die onthulling al werkzaam was, G. dat bij die onthulling te denken is aan een onthulling vóór Jahwe's arm zich toonde; een onthullen dus door profetie. Dit laatste ligt niet zoover af van het parallele v. 1a, daarom lijkt G.'s verklaring mij beter. G. verkrijgt zoo een goeden samenhang, maar ook materiëel acht hij dat nu alles past. Natuurlijk is de E dan het volk Israël. Hoe kunnen nu de heidenen zeggen, dat Israël om hunnentwil geleden heeft? Uitvoerig tracht G. dit te verklaren (S. 64—67. 95—104). Wel heeft Israël geleden om zijn zonden. Maar bij alle volken is een onderscheid tusschen een beschouwing naar de ervaring en een naar het ideaal. Zoo kan het lijden van Israël voorgesteld worden als straf

Digitized by Google

voor de eigen zonde en aan de andere zijde als beroepslijden nl. van den E, den bode Gods gezonden tot de heidenwereld, die van zijn lijden de vruchten plukt. Israël leed, Israël, dat juist God kende, terwijl de heidenen niet leden, die zich om God niet bekommerden. Dit stelt de profeet voor als lijden in hun plaats. G. tracht verder de bedenkingen, door Sellin tegen zijn verklaring ingebracht, te weerleggen. V. 4 v. (hij droeg onze krankheden enz.) wil volgens hem niet zeggen, dat ook zij voor wie de E leed, eerst geleden hebben, en dat hun lijden ophield om dat van den E, maar is een uitdrukking van plaatsbekleedend lijden. Zoo ook נמרא in v. 5. Voorts ontkent G. dat de E zijn lijden vrijwillig op zich genomen heeft; נמנה moet verstaan worden van een zich buigen onder den Goddelijken wil. Wat de tegenspraak met DJ betreft, die in de ballingschap slechts straf ziet voor Israël, merkt G. op dat de profeet Jahwe's gerechtigheid inroept voor E en volk. Vergeleken met de heidenen lijdt Israël zonder schuld. Deze missen het recht hen te kwellen. Maar dit zou toch tot een andere gevolgtrekking moeten leiden, nl. deze, dat de heidenen daarom gestraft zullen worden en het voorwerp zijn van Jahwe's toorn (zooals bv. in Zacharja's nachtgezichten). Hier vind ik het grootste bezwaar tegen G.'s opvatting, een bezwaar, dat hij m. i. niet weggenomen heeft, dat nl. deze groote, geheel nieuwe en tevens centrale gedachte van 53₁—₇, dat de E leed om de zonden van wie daar spreken, hier niet is gemotiveerd. Want G. kan er ook wel van maken dat de E leed om der heidenen wil (S. 71. 102), maar er staat dat het was om hun *zonden* (v. 5). Hoe kunnen de heidenen dit denken? Zij zouden naar G.'s voorstelling van Israël's lijden de vruchten kunnen plukken, wanneer Israël daardoor hun Godsbode wordt, die hun de kennis brengt van den waren God. Toegegeven. Maar hoe kunnen zij dat lijden in verband stellen met hun zonden? Budde verstaat hieronder hun afgodendienst; G. betwijfelt het, dat dit hen als zonde kon worden aangerekend (men lette op de sterke uitdrukkingen עונות en פשעים). Toch komt zijn antwoord vrijwel op het-

Digitized by Google

zelfde neer. „Sie erscheinen als sündig, weil sie nur ihre Interessen dienen und sich nicht um den wahren Gott kümmeren, wahrend der Knecht sich an den himmlischen Beruf hingegeben hat, der ihn zum Propheten machte" (S. 104). Ja maar daarvoor was Israël dan ook Israël, het volk van Jahwe. Hoe kan het een zonde heeten, dat de heidenen, die dit voorrecht niet hebben, heidenen zijn? Nog eens: hoe komen de heidenen tot de erkenning, als Israël na zijn lijden verheerlijkt is, dat Israël geleden heeft niet maar hun tot heil, maar om hun zonden! G. verklaart het niet en h. 53 en DJ evenmin.

S. voert ook v. 8 tegen G. aan. Dit vers luidt: מעצר וממשפט לקח ואת־דורו מי ישוחח כי נגזר מארץ חיים מפשע עמי נגע למו: Omdat de profeet, die hier het woord neemt, zichzelf altijd op den achtergrond houdt en het suffix van עמי ook niet op Jahwe past, van wien nog in v. 10 in den 3en persoon gesproken wordt, leest G. מפשעם ינגע. Bovendien past עמי niet, omdat de indruk, dien de profeet wekken wil, berust op de identiteit van hen die den E miskenden en van hen die door hem werden gered, welke identiteit gestoord zou worden als op eens gesproken werd van de zonden *mijns* volks. Bij G.'s verklaring is dit zeker gerechtvaardigd. In דורו vindt hij geen moeilijkheid. Want als Israël gepersonifieerd wordt en tegenover de gepersionifieerde heidenvolken staat, dan zijn deze ook de tijdgenooten van het volk. Toch schijnt mij deze uitdrukking hier niet zoo goed te passen als G. wel meent en begrijp ik eerder dat G. de conjectuur דרכו overneemt. Hij had m. i. echter beter gedaan dat niet als een bewijs van zijn onpartijdigheid voor te stellen, maar te erkennen, dat hij er werkelijk door geholpen wordt. Als wij nu nog vermelden, dat G. met recht de allegorische verklaring van de opstanding van den E (daar hij de gedachte aan reëele opstanding als onzinnig afwijst) als argument voor de collectieve opvatting aanhaalt, dan kunnen wij van zijne uiteenzetting hier afstappen.

Bij Sellin zijn de sprekenden van 53₁—₇ de profeet en het volk. De samenhang is hier naar hij meent niet tegen.

Digitized by Google

Want in 52₁₃—₁₅ is de hoofdzaak de verheerlijking van den E; wel worden de heidenen genoemd, maar slechts als toeschouwers. De overeenkomst in שמע van v. 15 en 53₁ verklaart hij uit de gewoonte van DJ om het een aan het ander door „Stichworte" vast te knoopen. En hier is niet slechts overeenkomst in woord, maar ook in zin. Immers is de inhoud שמעתנו in 53₁ en van שמעו 52₁₅ beide malen dezelfde, nl. de verhooging van den vernederden E. Met meer recht wijst hij er echter op, dat in v. 10 ook volgens G. de profeet spreekt zonder dat hier eenige aanwijzing voor gegeven is. Hoe Sellin 53₁ opvat, hebben wij reeds gezien. Hier dient bijgevoegd te worden, dat hij (S. 37 A 1) in v. 1a שמעתנו zoo verklaart, dat hij ook den profeet als subject kan nemen want „der Prophet hört das Wunderbare zuerst von Gott und lässt es dann anderen hören vgl. 52". Niet gaarne zou ik met G. van „Tasscherspielersscherze" spreken, al schijnt het mij vreemd dat de profeet zijn hooren naar Jahwe en dat van het volk naar hemzelf in èèn woord zou samenvatten. Ook is het moeilijk daaraan te denken na wat in 52₁₅b onmiddellijk voorafgaat. Sellin heeft zijn verklaring met groote scherpzinnigheid verdedigd, hij weet overal raad te vinden, ook waar dit bijna onmogelijk schijnt.. Toch blijft de indruk achter, dat hij den woordinhoud en het zinsverband niet tot hun recht laat komen, maar ook hier redeneert onder den invloed van zijn opvatting van den E. Zoo bij 52₁₃—₁₅, zoo bij 53₁. S. zoekt vooral steun in v. 8. Hij houdt vast aan den Mas. T., wil niet naar de LXX נֶגַע לָמוֹ lezen, en verdedigt vooral de lezing עמי, al wil hij het desnoods om het parallele דורו in עמו veranderen. Zoo krijgt hij een duidelijke onderscheiding tusschen den E en Israël. Tegenover het argument van Giesebrecht, dat ident moeten zijn zij, die den E miskenden en zij, die door hem verlost zijn, en dat עמי juist de voorstelling schaadt, dat de E lijdt om de eigen zonden van wie in v. 2—6 spreken, maakt Sellin een onderscheid tusschen „die Zeitgenossen, die direkt oder indirekt an der Erniedrigung des Ebed beteiligt waren", en „das durch alle Generationen bleibende und in v. 1—6 durch den Mund der gegenwär-

Digitized by Google

tigen sprechende Volk". Ook heeft de E niet de zonde zijner tijdgenooten gedragen, maar „die ganze Masse der Sünde, die in der vorexilischen und exilischen Geschichte des Volkes angesammelt ist" (S. 42 f.). Deze onderscheiding is echter wel wat spitsvondig, omdat met die tijdgenooten dan toch voornamelijk Israëlieten moeten bedoeld zijn, en al heeft de E de zonden van het volk als zoodanig gedragen, daartoe toch ook hun eigene zonden gerekend moeten worden; te minder ook past die onderscheiding omdat naast zijn tijdgenooten staat de tegenwoordige generatie, die in v. 1—7 spreekt en deze spreekt van *onze* zonden. Ik zeg daarom niet dat S.'s verklaring onmogelijk is, maar wel dat zij gezocht is en door het verband niet wordt aanbevolen.

S. verwerpt dus ook hier de collectieve opvatting van den E en verdedigt de individueele. Daardoor heeft hij het voordeel, dat de gedachte van het stuk beter te begrijpen is. Althans mij schijnt veel beter in het geheel der profetische voorstellingen te passen dat de Messiaansche koning lijdt voor de zonden van zijn volk, dan dat Israël leed om der heidenen wil. S. vindt echter ook bepaalde aanwijzingen van een Davidiet. Hierin is hij niet altijd even gelukkig. Dat הדר en הואר koninklijke attributen zijn, kan moeilijk worden volgehouden met het oog op plaatsen als 1 Sam. 28$_{14}$ Klaagl. 4$_{8}$ en ook in het EJS zelf 52$_{14}$, en voor הדר Deut. 33$_{17}$ Ps. 8$_{6}$ 90$_{16}$ Spr. 20$_{29}$ Ez. 16$_{14}$, en als hij (S. 112) anders dan voorheen nu de verklaring van Duhm aanvaardt voor 53$_{12}$ „unter den Grossen wird er (seinen Besitz) erben und mit den Mächtigen Beute teilen" en dit verstaat van het verkrijgen van Kanaän als deel in den buit, wanneer Babel valt, dan zou ik willen vragen of dit dan niet anders gezegd zou moeten zijn, of dan niet dat verkrijgen van Kanaän hoofdzaak zou moeten zijn; waarbij geheel wegvalt, dat de E dit krijgt onder gelijkstelling met koningen, wat juist in v. 12 de hoofdzaak is; en ook of dit met nadruk gelijkstellen met machtigen en grooten niet veeleer aanduidt, dat de E tevoren niet aan hen gelijk, m. a. w. juist geen vorst was.

Digitized by Google

Sellin en Giesebrecht stemmen beiden hierin overeen, dat 52$_{13}$—53$_{12}$ één geheel is en alle interpolatie of omwerkingshypothesen moeten afgewezen worden. Van de laatste is Füllkrug een voorstander. F., die een individueelen E aanneemt en in v. 1—7 profeet en volk laat spreken, vindt in 52$_{13}$—$_{15}$ en 53$_{1}$ gedachten, die de auteur der overige EJS ook had kunnen schrijven, maar 53$_{2}$ v. „führt völlig neue Gedanken ein", die noch aan DJ noch aan den auteur der EJS kunnen toegeschreven worden. Daarom ziet hij geen anderen „uitweg" dan de onderstelling, dat v. 2—10 een overgewerkt, ouder stuk is. Hij gaat ook hier niet op de vragen in en vergenoegt zich met de enkele uitspraak, dat de gedachte in v. 2—10 geheel nieuw is. Daarentegen wijzen Giesebrecht (S. 81—83) en Sellin (S. 70) tegenover Laue uitvoerig op den nauwen innerlijken samenhang van 52$_{13}$—53$_{12}$: 53$_{2}$—$_{10}$ achten zij op zichzelf niet te verklaren; G. noemt zelfs het uitnemen van dit stuk een „exegetischer Widersinn."

Wij zijn nu genaderd tot het tweede hoofddeel van het onderzoek; het verband der EJS met hun omgeving en DJ. In de hoofdvraag stemmen alle drie auteurs overeen; allen toch maken front tegen de interpolatie-hypothese van Duhm en handhaven DJ als schrijver der EJS. In de bewijsvoering, althans in de détails en vooral ook ten opzichte van den zakelijken samenhang, bewandelen zij echter ieder hun eigen weg in verband met hun opvatting van den E. Ten opzichte van den omvang van het Deuterojesajaboek stemmen G. en S. weer overeen; zij rekenen hiertoe h. 40—55; Füllkrug echter geeft de laatste twee hf. prijs en kent hem dus slechts h. 40—53 toe, wat verband houdt met zijn beschouwing van 52$_{13}$—53$_{12}$. Giesebrecht, die trouwens reeds vroeger in zijn „Beiträge" hierover handelde, stelt zich tevreden met de uitspraak dat Duhm terecht in h. 40—55 het werk van DJ erkend heeft; evenals in zijn vorig werk houdt G. dit boek voor tijdens de ballingschap geschreven, onmiddellijk voor de verovering van Babel. Sellin is het meest uitvoerig. Hij is tot een nieuw onderzoek gedwongen; zijn nieuwe opvatting van den E eischt dit. Maar ook erkent hij dat voor de kritiek van König en

Digitized by Google

ook voor die van hemzelf, zijn vroeger resultaat (het boek zou uit Babylonische en Jeruzalemsche stukken zijn saamgesteld in Jeruzalem 515—501) geen stand heeft kunnen houden.

Zijn nieuw resultaat is nu, dat h. 40—55 in Babel geschreven zijn; h. 40—48 onmiddellijk na Babel's val, h. 49—55 na het algemeen edict van Cyrus, maar nog voor het verlof, dat bepaald de Joden gold — en dit onder indruk van den loop der gebeurtenissen, zoo geheel anders dan profeet en volk hadden gedacht. Immers Babel had zich bij verdrag overgegeven, het was niet verwoest en Cyrus had Babel's god Marduch aangebeden. Dat S. hierbij in botsing komt met wat hij vroeger schreef, spreekt wel van zelf, maar hij troost er zich mee „dass auch der Irrtum die Wahrheit fördern kann". Intusschen blijkt er wel uit hoe onvoorzichtig het is zich zoo beslist uit te drukken, wanneer men betrekkelijk spoedig tot wijzigen of terugtrekken van de eerst ingenomen stelling kan worden genoodzaakt (zoo had hij in Ser. S. 121 gezegd, dat in 42_9 geen woord te vinden was van een terugkeer uit het exiel, als bewijs, dat dit onder „de nieuwe dingen" niet kon worden verstaan, en toch rekent hij er nu die terugkeer juist toe).

Op welke gronden nu worden de EJS voor Deuterojesajaansch verklaard?

a. 42_{1-4}. Met recht handhaaft Giesebrecht den samenhang dezer verzen met v. 5—7; het suffix in קראתיך (v. 6) kan alleen zien op den E van v. 1; een wegvallen van bv. לעבדי ישראל achter יהוה in v. 5 is onmogelijk, omdat de volgende partic. onmiddellijk achter den Godsnaam moeten komen. Trouwens Duhm, die eerst met v. 5 het hf. wilde laten beginnen, heeft dit in de 2e editie van zijn kommentaar zelf teruggenomen. Het is echter de vraag of niet de geheele pericoop v. 1—7 een invoeging is (zoo Cornill). Giesebrecht staat hier veel minder sterk dan Sellin. Deze laatste toch meent, dat er een nauw verband is tusschen v. 1—7 en v. 9. In v. 1—7 zou genoemd zijn het nieuwe van v. 9 en zoo is daarmede het slot gegeven van den strijd met de goden, die in 41_{22} begonnen was. G. wil hiervan niets weten, wat ook wel te

Digitized by Google

verwachten is, als men bedenkt, dat G. de opvatting van S. over v. 1—7 verwerpt. Volgens hem wordt in deze verzen aan den strijd van 41$_{22}$—$_{29}$ niet meer gedacht. Aan den anderen kant moet hij erkennen, dat in 42$_{8}$ v. het motief van den strijd tusschen Jahwe en de goden weer opgenomen wordt. Zoo komt 42$_{1}$—$_{7}$ zeer los daartusschen te staan en kan G. het niet verder brengen dan tot de onderstelling dat dit stuk met opzet in zijn omgeving is opgenomen, waarbij hij zich beroept op de „Leichtfüssigkeit" in Dt's gedachtengang. Een vreemden indruk maakt het daarna te lezen, dat v. 8 en 9 „entweder mit Rücksicht auf 41$_{21}$—42$_{7}$ verfasst worden sind, oder mit Rücksicht auf diese Stelle aus einem andern Zusammenhang hier aufgenommen wurden" (S. 145). Hoeveel eenvoudiger is het om, als men zulk een samenhang aanneemt, het „nieuwe" in v. 9 met Sellin op v. 1—7 te laten slaan. G. zoekt intusschen v. 1—7 in een andere richting vast te houden en wel door het verband met v. 18 v. Gemakkelijk gaat dit niet, want tekst en echtheid dezer laatste verzen staan aan bedenkingen bloot en daarbij doet zich de nieuwe moeilijkheid voor, hoe de E van v. 1—7 in v. 9 blind en doof kan heeten als geen ander. Wat het eerste betreft, verdedigt G. den M. T. tegen allen, die wijziging noodig achten of gedeelten schrappen (Duhm, Sellin, Laue, Schian, Cheyne, Haupt en Marti). De eenige verandering, die hij aannemelijk acht, is in v. 20a יראו. Na alles wat er aan voorafgaat valt het resultaat echter niet mede. V. 19 „scheint also echt zu sein" en zoo is er „wenn auch nicht in gelehrter Sprache, eine mögliche Gedankenfolge". De moeilijkheid dat de E in deze verzen blind en doof heet, tracht G. te ondervangen door te onderscheiden tusschen een ideëele en een empirische beschouwing van Israël; de 1e zou in v. 1—4, de laatste in v. 18 v. aan het woord zijn. Intusschen is hij zoo nog niet gereed. G. stelt twee vragen (S. 160), vooreerst of v. 5—7 een integreerend deel van het EJS uitmaken. Zeer sterk doet hij een onderscheid hiermede uitkomen, echter niet zoo, dat alle samenhang verbroken wordt; maar wel is er volgens hem een ander verband van gedachten; met v. 4 is het EJS

Digitized by Google

afgesloten. In den vorm is overeenkomst, maar deze is er meer in woordvormen dan in stijl. De stijl verschilt zelfs aanmerkelijk. De wijze waarop G. het verschil aangeeft, is zoo typisch Duitsch-geleerd, dat ik niet kan nalaten zijn eigen woorden aan te halen. Hij zegt (S. 162): „In v. 1—4 redet ein selbstbewusster Denker, der in poetischer Form die Erzeugnisse einer Speculation darbietet. In v. 5—7 predigt ein enthusiastischer Rhetor der die vorher dargelegte Idee für sein Publikum fruchtbar macht". V. 5—7 zouden dan ten doel hebben ieder bezwaar weg te nemen, dat tegen de in v. 1—4 geteekende verheven bestemming van den E (voor G. immers Israël) zou kunnen ingebracht worden en behelzen dus een „bestätigender Nachtrag" van het EJS! לאור גוים in v. 6, dat op zichzelf reeds deze geheele geleerde onderscheiding schijnt omver te werpen, tracht G. zoo onbeduidend mogelijk te maken. Dit is „offenbar nur die nach v. 1—4 selbstverständliche, man möchte sagen conventionelle Vorstellung, die in sehr bezeichnender Weise nachhinkt", hij laat dan ook volgen: „so dass man sich versucht fühlen konnte die Worte als eine aus 49₆ mit Rücksicht auf v. 1—4 eingedrungene Glosse zu streichen". Daarbij maakt hij in v. 7 Jahwe tot subject, zoodat hij vertaalt (S. 166):

Ich mache dich zum Volks-bund, zum Licht der Heiden,
Indem ich öffne blinde Augen, herausführe aus dem
Kerker die Gebundenen,
Aus dem Gefangniss die in Finsterniss Gebannten;

of — de infin. opgevat als het doel aangevend —

Und ich mache dich zum Volks-bund, zum Licht der Heiden,
Zur Oeffnung blinder Augen, herauszuführen aus dem
Kerker die Gebundenen u. s. w.

Bij deze laatste vertaling houde men echter in het oog, dat ook hier Jahwe het subject is. „Indem er dem Ebed hilft, ihn gängelt und behütet, befreit er zugleich das Volk und macht seiner Blindheit ein Ende". Natuurlijk is er G. veel aan gelegen deze opvatting te handhaven en keert hij

Digitized by Google

zich krachtig tegen Schian, die in v. 6 en 7 een werk van den E geteekend ziet. „Die Behauptung Schians", zegt G., „scheitert unbedingt an v. 7b". Want v. 22 bewijst dat להוציא וגו׳ moet gaan op de ballingen, zoodat alleen לפקח עינים עורות zou overblijven als verklaring van לאור גוים, wat G. voor onwaarschijnlijk houdt. Maar al verklaart hij terecht geheel v. 7 van wat met de ballingen zal plaats hebben, dan is daarmede Schian's opvatting nog niet weerlegd. Immers is, wat G. uit het oog verliest, een andere verklaring mogelijk van לאור גוים, de verklaring nl. door Sellin gegeven (S. 96), dat door de redding van het volk de aandacht der heidenen op den E vallen zal. Wijst G. nu op v. 4 dan zou men kunnen antwoorden, dat wat daar aangegeven wordt in het verlengde ligt van wat hier gezegd wordt; immers zoodoende zal de weg voor den E openstaan om zijn roeping jegens de heidenen te vervullen. Met recht wijst Sellin op 51₄, waar stellig op onze pericoop gezinspeeld wordt (zie noot Leidsche Vert.). Bovendien is G.'s opvatting gedwongen, wat in het oog valt als men den Hebr. t. vergelijkt, (telkens ל na ואתנך). En dan is er eindelijk לברית עם, waarvan G. een verklaring geeft, die naar het mij voorkomt in strijd is met de constructie. Volgens hem is het een „Andeutung über die Restitution des Volkes", עם is gen. explic. en בריית staat als abstractum pro concreto. Israël zal niet meer uit atomen bestaan, zooals nu in de ballingschap, maar weer een eenheid vormen. Maar hoe kan dit zoo gezegd zijn? Immers moet dan de nadruk liggen op עם; maar dan kan בריית עם nooit staan tegenover een בריית met losse individuen, want dit is ten opzichte van Israël een onmogelijke gedachte. Het verbond is met Israël, niet met afzonderlijke individuen. Leeft Israël als volk niet meer, dan is het verbond als zoodanig verbroken. Maar dan is עם waarop juist de nadruk ligt, geheel overbodig. G. wijst op benamingen als „Deutsche Bund", „Schweizer Bund", „Bauernbund", waar ook „bond" is een concreete eenheid van personen. Nu ligt ongetwijfeld dit begrip in „bond", maar de nadere bepaling er aan toegevoegd geeft niet het onderscheid aan met personen,

Digitized by Google

maar met andere bonden. „Boerenbond" staat niet tegenover enkele boeren, maar tegenover andere bonden, nog duidelijker blijkt dit uit een naam als „der Schweizer Bund". En ten laatste zou ik wel eens aan G. willen vragen, welke plaats hij er voor aanhalen kan dat Israël in de ballingschap ook voor den Israëliet van toen geen volk was maar slechts uit „zerstreuten und verzettelten Atomen" bestond. Men kan zeggen, het was geen volk meer; maar dan wordt bedoeld, dat alles ontbrak wat tot het volksleven behoort; zooals men van iemand zegt, die diep gezonken is, dat hij geen mensch meer is. Maar feitelijk blijft hij met dat al toch een mensch, en zoo ook Israël een volk. Waarom heeft de profeet, als hij had willen zeggen, dat Israël als volk weer zou worden hersteld, ook niet eenvoudig gezegd עם בריה? De eenig mogelijke verklaring acht ik, die trouwens door de meesten, ook door Sellin en Füllkrug gehuldigd wordt, „bond met het volk". Gewoonlijk vat men „bond" daarbij op als „bondsmiddelaar". G. brengt hiertegen in, dat בריה deze beteekenis nergens elders heeft. Men zou dan kunnen blijven staan bij: „de vleeschgeworden bond", waarvoor G. ook het beroep op וְנִבְרְכוּ in Gen. 12 erkent. Zoo is deze uitdrukking geheel overeenkomstig met het parallele אור גוים, terwijl die beteekenis ook in 49$_6$ geheel past (waar om het 3 maal herhaald ל als in 42$_7$ naar de eenvoudigste constructie de E voor het subject is te houden).

De 2^e en 3^e vraag, die G. stelt, of respectievelijk v. 5—7 en het EJS aan DJ toegekend moet worden, houden nauw verband met het door hem sterk gemarkeerde en vergrootte onderscheid tusschen v. 1—4 en v. 5—7. G. brengt nu weer de overeenkomst naar voren en komt zoo tot het besluit, dat v. 5—7 van DJ zijn en dat het EJS door hem „mit voller Absicht in den Zusammenhang seiner Schrift aufgenommen sein muss", want wel sluit 42$_{1-4}$ niet „mit nachweisbarer Klarheit" aan bij 41$_1$, maar evident is dat 42$_{5-25}$ er op terugziet, ja daarin het uitgangspunt vindt. Füllkrug (S. 8) gaat nog wat verder dan G. Volgens hem is er verschil in beteekenis van den E met 41$_8$ en staat het EJS geheel los

Digitized by Google

in zijn omgeving. De profeet zou geruimen tijd gewacht hebben eer hij na h. 41 schreef 42₁—₇ en ook ging hij daarna eerst na eenigen tijd van wachten weer voort. Mij dacht dat het dan maar het beste zou zijn met Cornill eenvoudig aan interpolatie te denken.

Ook hier zoekt G. het verband in het volgende. Hij erkent wel de „Berührung", die König en Marti aanwijzen met 48₂₀ v., maar is toch van oordeel dat deze niet voldoende is om in 49₁—₆ een voortzetting te zien van het voorafgaande. Trouwens meer en meer wordt erkend dat met h. 49 iets nieuws begint. Sellin is het hierin dan ook met G. eens. G. wijst er nu eerst op dat v. 7 v. betrekking hebben op v. 1—6 en vervolgens dat v. 9 weer samenhangt met v. 10—12. Ook hier meent hij te kunnen constateeren dat het EJS ouder is dan zijn omgeving maar met opzet door DJ hier is opgenomen en in die omgeving gebracht juist als bij 42₁—₄. Sellin vindt eveneens hier veel nauwer verband dan G.; juist als bij het 1e EJS. En ook F. onderstelt weer pauzen in het schrijven. Tusschen h. 48 en 49 en eveneens tusschen 49₆ en v. 7 ligt volgens hem een pauze, maar ook hier weer is de 2e veel kleiner dan de 1e.

c. Voor 50₄—₉ verkrijgt G. een zeer goede aansluiting bij 51₁—₈, daar hij 50₁₀ v. er uitneemt (zie boven bl. 353). In het vervolg vindt hij zelfs „ein authentischer Kommentar zu der Ebedstelle". Over het verband met wat voorafgaat, zwijgt hij geheel. Sellin stelt juist omgekeerd dit laatste op den voorgrond, terwijl hij oordeelt, dat 51₇ v., ₁₂, ₂₂ v. op 50₄—₉ terugzien. Füllkrug komt geheel tot hetzelfde resultaat als G.

d. 42₁₈—53₁₂. G. geeft toe dat het stuk zonder hiaat te geven kan worden weggenomen. Dit is echter ook met 42₁—₇ en 50₄—₁₁ het geval, maar aan den anderen kant blijken zij toch in hun omgeving te behooren omdat er telkens op gezinspeeld of op teruggezien wordt. Daarom wil G. liever vragen of ook hier geen aanwijzingen zijn in het volgende, waaruit blijkt, dat daarbij aan het EJS gedacht werd. Werkelijk vindt hij deze ook. Het komt hierop neer,

Digitized by Google

dat in h. 54 sprake is van (S. 194) „ein allgemeines Gottesgericht, aus dem indess der Erwählte gerettet wird, Herstellung eines neuen Verhälltnisses zwischen Gott und Welt durch den Erwählten", en dit zou duidelijk terugzien op h. 53. Immers spreken hier volgens hem de heidenen hun verwondering uit, dat de E (= Israël) die in de grootste ellende gekomen was, door God weer tot eer is gebracht. Maar hierbij is niets te vinden van een wereldgericht, dat ook de heidenen treft. En G. legt er den nadruk op (S. 61) hoe 53$_{2-7}$ juist alleen daarom past in den mond der heidenen „welche gegenüber dem im Exil leidenden Volke resp. dem mit ihm leidenden Gottesknecht von Strafe frei ausgehen und ungestört ihr Dasein weiter führen dürfen." Ook met het voorafgaande vindt G. verband. 52$_{13-15}$ zijn eerst te verstaan als men vooraf v. 7—12 leest. Dit verband is er evenwel alleen, meent hij, wanneer men den E van Israël verklaart, en zoo vindt G. ook hier argumenten voor zijn opvatting. Wat taal en stijl aangaat, is er volgens hem geen „triftiger Grund" om aan een anderen auteur te denken. Al is de grondgedachte van h. 53 („Israels Exil ist die Sühne für die Sünde der Heiden") zoo duidelijk en beslist bij DJ niet te vinden, een fundamenteele, onoplosbare tegenstrijdigheid is er evenmin en met de omgeving is er naar voren en naar achteren verband. Ook Sellin vindt naar beide zijden met de omgeving verband en dit nog veel hechter dan G. Van een uitgenomen kunnen worden van h. 53 spreekt hij niet; die mogelijkheid bestaat blijkbaar voor hem niet. De E is het van God verkoren orgaan om Israël naar zijn land terug te brengen; in h. 52 wordt juist over die terugkeer gesproken, in h. 54 over de gemeente die door die terugkeer geboren zal worden, over haar groei (v. 1—10), vasten grondslag (v. 11—17), en verbreiding onder de volken (55$_{3}$ vv.). Zoo past h. 53 hier uitstekend tusschen. Het is echter de vraag of S. de gedachten van h. 54 v. goed weergegeven heeft. Richt de profeet zich in h. 55 tot de heidenen? En in h. 54 wordt, kan men zeggen, over de nieuwe gemeente gehandeld, maar altijd van uit 't heden. De eenzame zal vele kinderen hebben, over

Digitized by Google

de verlatene zal Jahwe zich erbarmen. Waar is hier sprake van een voorafgaand 53₁₀—₁₃? Maar ook treedt de E in h. 53 niet op eenvoudig als orgaan waardoor God de terugkeer bewerkt, maar is hij daar hoofdpersoon, en omgekeerd, indien bedoeld is met de vrucht van zijn lijden het herstel van Israël, dan neemt dat een ondergeschikte plaats in. Het wordt genoemd in verband met den E, niet omgekeerd. Terecht kan daarom m. i. Füllkrug zeggen, dat dit EJS met zijn omgeving in geen organisch verband staat (S. 46). Hij kan den deuterojesanischen oorsprong dan ook alleen handhaven, door het verband te vinden met de andere EJS, die z. i. van DJ zijn.

Behalve het onderstelde gebrek aan samenhang met hun omgeving zijn er nog een aantal argumenten van algemeenen aard, op grond van welke het auteurschap van DJ voor de EJS wordt ontkend. Zij zijn:

1. de E der EJS is een andere, dan die van DJ. De eerste is een individu, de laatste is Israël. Sellin antwoordt hierop, dat een individueele Ebed ook buiten de EJS voorkomt. Het schijnt mij echter twijfelachtig, dat hij voor deze meening bijval zal vinden. 42₆—₇, 49₈ v., 50₁₀ ga ik voorbij, omdat deze verzen nauw samenhangen met de EJS en ik daarover reeds gesproken heb. Maar dan de andere plaatsen.

Vooreerst 42₁₈—₂₁. S. wijst op: *a* de singulare, individualistische uitdrukkingen in v. 19. Dit kan echter personificatie zijn. *b* v. 21. Het subject van חפץ nl. zou te vinden zijn in v. 19 en 20. De profeet zou dan gezegd hebben, dat Jahwe den E blind en doof liet worden om zijn heil te doen verschijnen en de thora groot te maken. Daarop kan dan volgen v. 22—25, waar sprake is van Jahwe's straffende gerechtigheid tegenover het volk. V. 21b doet bovendien dadelijk denken aan 42₄, dat van den individueelen Ebed geldt, v. 19 v. aan 43₁₀. Dit laatste is echter twijfelachtig. Veel dichterbij ligt aan v. 18 te denken, waar het volk aangesproken wordt. Maar ook verbiedt m. i. de woordvoeging een ander object voor חפץ aan te nemen dan v. 21b. Immers er staat למען צדקו; derhalve gaat een beroep op 41₃₀ en 43₁₀, waar op למען een

Digitized by Google

werkwoord, een handeling, volgt, niet op. *c*. In v. 22 zou והוא een tegenstelling met het vorige aangeven. Hier wordt het volk bedoeld, in het vorige dus een individu. Deze conclusie is onjuist. Tegenover wat Jahwe deed, wordt eenvoudig het volk gesteld. S. meent dat dan ועתה zou moeten staan; dat is echter volstrekt niet noodig. *d* Anders zou in v. 19—21 een bestraffing vreemd volgen op de belofte in v. 18. Maar moet v. 18 dan een belofte voorbereiden? *e* de onverwachte direkte rede tot den individueelen Ebed in 43₈. Maar lees met de LXX ראיתיו, wat het voorafgaande spreken in den 1en persoon eischt, en dit argument verdwijnt tegelijk met S.'s nieuwe aanwijzing van een individueelen E. *f* Doof en blind meent S. te kunnen verklaren als teekenen van geheele vertwijfeling. Terecht noemt Bertholet dit „ein Musterstück unglücklicher Exegese". Al zou in 42₆ en 17 en 43₈ met „een blind volk" meer de hulpeloosheid zijn bedoeld, v. 18 spreekt te duidelijk voor zichzelf om aan iets anders dan een bestraffing te kunnen denken (vg. v. 20). Hoe zou de profeet er toe komen hen anders blind en doof te noemen? S. zegt, omdat het exiel vaak heet: een zijn in het land der duisternis. Maar is wie daar woont, daarom blind? En de doofheid dan? Alles en alles acht ik S.'s verklaring van deze verzen onaannemelijk. De waarde der overige door hem genoemde plaatsen is ook zeer twijfelachtig. In 43₁₀ is עבדי 2e praedikaat. Ook al wordt niet gesproken over de heidenen, dan nog kan Israël zoo heeten vg. 41₈. Als in 44₂₆ de individueele E bedoeld was, zou daaruit volgen, dat Jojachin, die pas uit gunst de gevangenis verlaten had, openlijk gezegd had, dat Juda's steden zouden worden herbouwd en dus Israël uit Babel zou terugkeeren. Dit acht ik ondenkbaar. Vreemd schijnt het mij dat hij, de koning, zou heeten, Jahwe's gezant; ook moet S. den tekst veranderen. Voor de andere plaatsen bepleit S. alleen de waarschijnlijkheid, en waar het met de zekerheid der eerstgenoemde zoo zwak staat, kunnen wij deze laten rusten.

Giesebrecht verwerpt natuurlijk Sellin's onderscheiding geheel. Daarom bestrijdt hij Ley, die haar nadrukkelijk handhaaft, zonder evenwel den Deuterojesajaanschen oorsprong der EJS

Digitized by Google

te ontkennen. Ley wijst er op: *a* dat de E der EJS een roeping heeft tot de heidenen en tot Israël, terwijl Israël geen roeping heeft. G. echter ontkent, dat de E een roeping zou hebben tot Israël en verklaart het verschil, dat overblijft uit het verschil van karakter der onderscheidene pericopen. In de EJS nl. wordt Israël als profeet voorgesteld en is daarom sprake van een roeping als zoodanig, en daarbuiten wil de profeet slechts het volk vertroosten. *b.* De E verkeert in een treurigen toestand, terwijl aan Israël heerlijkheid wordt voorspeld. *c* Als over Israël gesproken wordt, vindt men een particularistisch, als over den E gesproken wordt, een universalistische beschouwing. Tegenover de laatste twee argumenten stelt G. echter, dat de tegenstellingen onjuist zijn en toont hij zonder moeite aan, dat ook aan den E een heerlijk loon is voorzegd en over Israël beide beschouwingen voorkomen. Daarbij geeft hij een overzicht van de overeenkomst tusschen hetgeen van den E en van Israël gezegd wordt, dat zeker alle aandacht verdient.

2. Het argument van Duhm, door Schian (Laue) aldus geamendeerd, dat Israël altijd passief is, de E bij DJ actief. Voor S. is (S. 202) dit koren op zijn molen. Immers dit is volkomen verklaard, als de E is een persoonlijk lid van het volk. G. tracht (S. 137) van zijn kant ook deze tegenstelling tot een minimum te reduceeren. In 55₄ is een actief Israël, in h. 49 en 53 een passieve E.

3. De theocentrische opvatting van Deuterojesaja, die geen tusschenpersoon kent. Jahwe doet het alleen, voor den E is bij den profeet geen plaats. Hier is weer G. in het voordeel. Immers voor hem heeft de E geen roeping tot Israël en daarmee is de kracht van het argument goeddeels gebroken. Overigens wijst hij er op, dat de opperhoogheid van Jahwe in het minst niet door den E wordt geschaad. S. (S. 116 ff.) tracht zich te helpen door te wijzen op de plaats, die Cyrus bij den profeet inneemt. Ook vindt hij in h. 53 niet als thema: het plaatsbekleedend lijden van den E, maar het antwoord op de vraag waarom de E nu zoo verhoogd, tevoren zoo zwaar moest lijden. En dan

Digitized by Google

wijst hij er ook nog op dat DJ geen dogmaticus was, maar een enthusiast, een man, die zichzelf meer dan eens tegenspreekt.

G. en S. handhaven dus den deuterojes. oorsprong der EJS. Hoe stellen zij echter de verhouding voor tot het overige boek? Hierbij is tusschen hen in zekere mate een verrassende overeenkomst. In zijn vorig werk heeft S. zeer sterk uitgesproken dat de EJS ouder waren dan de rest (Serubb. S. 117—132). Dit doet hij nu niet meer. Zeker acht hij alleen, dat zij „von jeher integrierende Bestandteile" van het boek van DJ waren (S. 231). Intusschen stelt hij de mogelijkheid, dat EJS eerst den Davidiet zelf zijn verheerlijking heeft aangekondigd, en deze daarna voor zijn boek in gereedheid heeft gebracht met toepassing op het volk. Als men nu in de plaats van den Davidiet stelt: de volgelingen of leerlingen van den profeet, in zekeren zin de kern van het volk, dan wordt S.'s verklaring die van G. Zoo zouden de EJS een esoterisch karakter dragen en voor intiemeren kring bestemd zijn. Later zijn zij als „Leitmotive" gesteld voor wat voor het volk bestemd was. Een toepassing op dit volk behoefde er bij G. natuurlijk niet meer aan gegeven te worden.

Hiermede kunnen wij van G. afscheid nemen. S. en F. vragen echter nog onze aandacht voor de nadere bepaling van hun individueelen E. Sellin moet natuurlijk beginnen met zijn vorige verklaring van Zerubbabel te verwerpen. Hij voert daarvoor de volgende redenen aan: de voorstelling van Jes. 53, dat de E lijdt voor het volk, is niet te rijmen met de onderstelde katastrofe van Jeruzalem, die geheel het volk aanging (uit de kritiek van Nowack); 49$_5$ v. kan niet gezegd zijn van Zerubbabel, die bij de terugkeer nog een onmondig kind moet zijn geweest (uit de kritiek van Meinhold), van de vroeger door hem genoemde argumenten (Serubb. S. 153—74) wijzen alleen de eerste twee op Zerubbabel, de andere gelden van een Davidiet tijdens de ballingschap, maar die eerste twee kunnen ook op een ander gaan. Van beslissende beteekenis vooral zijn de resultaten verkregen bij

Digitized by Google

het onderzoek naar den tijd van ontstaan van Deutero-jesaja's boek. Want daar de EJS in Babel geschreven zijn, moet iemand bedoeld zijn, die voor 540, Zerubbabel's geboortejaar, leefde. Eindelijk is er S.'s nieuwe verklaring van het sterven en opstaan van den E in h. 53, die echter moeilijk als argument gelden kan. Zerubbabel kan het niet zijn, Sjealtiël en Sjesbazzar echter evenmin. Maar wel Jojachin, van wien bekend is, dat hij in 596, 18 jaar oud, werd onttroond en in Babel gevangen gezet, maar in 561 door Evilmerodach werd begenadigd; waarna hem 7 zonen werden geboren. Op hem nu acht S. geheel toepasselijk wat in de EJS van den E wordt gezegd, wat hij in bijzonderheden tracht aan te toonen. Ook is de meest aannemelijke verklaring van den individueelen E buiten de EJS dat Jojachin is bedoeld. In een slothoofdstuk bespreekt hij nog de godsdienstig-historische beteekenis der EJS, waarbij hij nadrukkelijk het openbarings-karakter handhaaft en de volkomen vervulling eerst in Jezus Christus gekomen acht.

Sellin heeft ongetwijfeld gedaan wat hij kon om zijn verklaring aannemelijk te maken, en overvloedig geeft hij gelegenheid om zijn vernuft en scherpzinnigheid te bewonderen. Met dat al geloof ik niet, dat hij zijn doel bij velen zal bereiken, de bezwaren schijnen mij althans overwegend. Zelf heeft hij twee bezwaren ondersteld, die hij van te voren heeft gepoogd te weerleggen. Het 1e is, dat Jojachin reeds dood geweest zou zijn bij het einde der ballingschap. Hij stelt daarvoor drie verklaringen, die allen even halsbrekend zijn. De eerste twee vindt hij zelf niet waarschijnlijk (dat de EJS zooveel vroeger zouden zijn gedicht, en 2e dat iemand naar O. T.sche voorstelling voortleeft in zijn geslacht). Bij de 3e dat Jojachin in 540 nog een krasse 75-jarige grijsaard zou zijn geweest, komt hij in botsing met 2 Kon. 25$^{27-30}$, een botsing, die hij te vergeefs zoekt te ontgaan door gewaagde tekstkritiek of constructie (כל ימי חייו schrappen, of voor na-exilische toevoeging houden, of het suffix op Evilmerodach laten gaan, na wiens dood Jojachin's goede dagen

Digitized by Google

weer voorbij geweest zouden zijn). Dit bezwaar blijft dus bestaan. Het 2e, door hem genoemd, is, dat Jojachin evengoed zondaar was als het volk (vg. 2 Kon. 24₉) en 53₉ dus van hem niet kan gezegd zijn. Ook hier is S. m. i. niet zeer gelukkig in zijn pogingen om de kracht van dit bezwaar weg te nemen. Van meer beteekenis echter acht ik, dat er veel is in de EJS, met name in het laatste, dat tegen S.'s verklaring strijdt. Want, waar hij van zijn kant tracht de overeenkomst aan te wijzen, wordt dit vooreerst een toepasselijk maken (53₈ מדכא vertaalt hij door: vertreden, במותיו in v. 9 door: doodstoestand, doodgelijken toestand; met עשיר, waarvoor hij de plur. leest, zouden de Babyloniërs bedoeld zijn, daar dit woord ook kramers moet kunnen beteekenen, *hij heeft ontbloot zijn ziel* zou beteekenen: hij heeft zijn leven op het spel gezet; de opstanding moet verstaan worden van een bevrijd worden uit de gevangenis enz.). Maar dan staat hier tegenover nog velerlei, zoo bv. 52₁₄: *hij was geen mensch meer*, 53₁ (was die begenadiging van Jojachin zulk een ongeloofelijk feit?), 53₈ *wij telden hem voor niets* (zou Israël zoo spreken?). Was Jojachin „een man van smarten", en in elk geval was hij „gemeenzaam met krankheid"? Had het volk reden juist in hem, die met het volk samen leed en zich voor het volk gevangen gegeven had, een „van God geplaagde" te zien (v. 4b)? Zouden zij later oordeelen, dat Jojachin hunne „krankheden op zich had genomen"? Wat beteekent van hem gezegd 42₂ en 49₂? Zoo zouden wij kunnen doorvragen, maar genoeg reeds om te doen zien, welke moeilijkheden er zijn, als men den E van Jojachin wil verklaren. Of echter den profeet bij zijn schildering van den E niet het beeld van dezen eerst gevangen, later bevrijden koning voor oogen gestaan heeft, of hij althans niet mede daarbij aan hem heeft gedacht en dus eenige trekken aan Jojachin zijn ontleend, dat is een andere vraag en deze zou ik niet zoo maar durven ontkennen. Mogelijk kan ook zoo S.'s studie er toe meewerken de wording der voorstelling van den eerst lijdenden, later verhoogden Ebed te verklaren.

Digitized by Google

Füllkrug heeft aan Jojachin echter niet gedacht. Volgens hem zou den profeet meer de gestalte van Mozes voor oogen gestaan hebben, waartoe de parallel, die de profeet duidelijk trekt met de bevrijding uit Egypte, van zelf brengt (S. 82 ff.). Dit houdt er verband mee, dat hij het hoofdthema der EJS zoekt in de redding van Israël uit Babel. Dit schijnt mij echter onjuist (vg. 42₁—₄, 49₁—₃, 6b). Evenwel wil ik niet bestrijden dat de profeet ook aan Mozes heeft gedacht, waartoe de genoemde parallel zeker recht geeft. De gedachte aan het plaatsbekleedend lijden en de daarop gevolgde verhooging van den E in h. 53 kent F. toe aan goddelijke openbaring. Een „Leitseil" vindt hij in de geschiedenis van het volk, dat na het lijden in Babel eindelijk terugkeerde. Zoo doende heeft hij zichzelf echter in moeilijkheden gebracht en moet hij onderstellen dat de profeet in de eerste drie EJS den E onmiddellijk na de ballingschap laat optreden om zijn volk terug te brengen. Maar als het volk dan zonder E is teruggekeerd, „und der Prophet schmerz-erfüllt sein letztes Lied niederschrieb, da war es auch die nächste Zukunft, in der er seinen Ebed kommen und für des Volkes Sünde büssen sah" (S. 109). Ik moet erkennen, dat ik mij dit niet kan voorstellen, en dat h. 53 m. i. niet van een naaste toekomst kan worden verklaard. Ook vind ik geen enkelen grond, waarop deze veronderstelling rusten kan. Zoo is voor F. de E „ein Idealbild der Zukunft, der wahre Erlöser Israels und der Heidenwelt — der ganzen Menschheit" (S. 111). Liever spreekt hij daarom van een „soterische" dan van een „messianische Weissagung Deuterojesaja's von den Ebed-Jh" (S. 119). Zoo als de profeet hem dacht is de Soter niet gekomen, maar vijfhonderd jaar later is hij verschenen als redder en heiland der gansche wereld in Jezus Christus.

Zoo onpartijdig mogelijk heb ik de drie hoofdverklaringen van den Ebed Jahwe bij Deuterojesaja, verdedigd in de geschriften van Giesebrecht, Sellin (zijn verklaring ook genomen in den algemeenen zin van Davidiet) en Füllkrug weergegeven en

Digitized by Google

kritisch toegelicht. Tot een vast resultaat ben ik hierdoor niet kunnen komen. Wel echter komt het mij voor dat dit gezocht zal moeten worden in de richting van Füllkrug, want noch met de collectieve, noch met de in strikten zin historisch-persoonlijke verklaring komt men m. i. uit. Maar dan zal hiertoe noodig zijn anders te werk te gaan en met name een degelijker exegetisch-kritischen grondslag te leggen dan F. deed. Voorloopig acht ik, dat nog niemand zich beroemen kan een afdoende oplossing van dit even moeilijke als belangrijke vraagstuk te hebben gegeven.

Purmerend, 27 Juni 1904.

A. VAN DER FLIER G.Jz.

Digitized by Google

Iets over het Evangelie van Johannes.

In zijne m. i. veelzins voortreffelijke „Geschiedenis van de boeken des Nieuwen Verbonds", 1901, heeft Prof. Baljon, gelijk bekend is, met groote duidelijkheid en uitvoerigheid zijn gevoelen uiteengezet over den oorsprong en den schrijver van het vierde Evangelie, afwijkende van de eeuwenoude traditie (bl. 334—379). Voor zoover ik weet, heeft men nog niet vaak de pen opgenomen, om het vóór of tegen van dat gevoelen te overwegen [1]). Toch was er, naar mijn bescheiden meening, nog wel een en ander over in het midden te brengen. Daarom verstout ik mij, onverminderd de sympathie en de dankbaarheid, welke ik voor Prof. Baljon gevoel wegens het nut, dat ik uit het gebruik zijner geschriften getrokken heb, te onderzoeken, of zijn gevoelen inderdaad aannemelijk is. Ik gevoel er mij te meer toe gedrongen door het lezen van een geschrift, dat ik niet kende; door Prof. B. niet genoemd; evenmin trouwens als de naam van Godet voorkomt op bl. 374 onder de verdedigers van de echtheid; maar dat mij door eene bevriende hand werd gegeven; namelijk: „L'Apôtre Jean, et le IVe Evangile: Etude de critique et d'histoire, par Gédéon Chastand, pasteur," met het motto: le IVe Evangile est le coeur même de Jésus (Ernesti), Paris, 1888; waarmêe ik wel niet in álles kan overeenstemmen, b.v. als de schrijver uit den proloog vs. 1—5 en 14—18 als onecht uitlicht, en alléén vs. 6—13 laat blijven; maar dat in zijne 347 bladzijden de kwestie van den oorsprong van het 4de Evangelie

1) De heer Drijber besprak Prof. Baljon's opvatting van de Johanneische kwestie in het theol. tijdschrift: „Geloof en Vrijheid". — Prof. Mager deed het in de „Theologische Rundschau", enz.

Digitized by Google

in haar vollen omvang, au fond, en op eene verre boven mijn lof verheven wijze behandelt. De inhoudsopgave vermeldt, na een overzicht van den tegenwoordigen stand der kritische kwestie, pg. 3—48, als Eerste Deel: uitwendige bewijzen. Als Tweede Deel: inwendige bewijzen. Namelijk: Historiciteit. I. Oorsprong van het 4de Evangelie (gnosticisme, judaeo-alexandrijnsche wijsbegeerte, het Jodendom en het O. Testament). Aanhangsel: de proloog van het 4de Evangelie: II. Inhoud van het 4de Evangelie: 1. de verhalen, 2. de wonderen, 3 de personen, 4. de redevoeringen, 5. de Johanneische Christus. Echtheid. III. Samenstelling van het 4de Evangelie (ongeschondenheid, plan, stijl, doel en aanleiding, lezers; plaats en tijd van vervaardiging). IV. De schrijver van het 4de Evangelie; een vervalscher, een palestijnsche Jood; een discipel en getuige; de discipel dien Jezus liefhad, de apostel Johannes. Blijkt hier reeds uit, dat Chastand tot een gansch ander resultaat komt, dan Prof. Baljon, het Avant-propos vermeldt het volgende: „nous ne pouvons cacher, qu'en l'abordant (l'étude du 4e Evangile) nous étiens loins de soupçonner le résultat auquel nous sommes parvenu, car, tout en étant pleinement persuadé que ce livre ne pouvait provenir d'un disciple de Jésus, nous nous refusions á admettre, qu'il fût un produit de l'alexandrinisme ou du gnosticisme. Bien que nous ne puissions l'attribuer à l'apôtre Jean, nous sentions cependant qu'il y avait dans ce livre des faits et des paroles, qui ne pouvaient provenir que d'un témoin, car, bien souvent, en écoutant parler l'évangéliste, nous avions cru entendre le Sauveur lui-même. C'est dans ces dispositions d'esprit que nous avons abordé cette étude, cherchant non à prouver une thèse, mais à comprendre l'évangile. A mesure que nous avancions dans notre travail, notre première impression disparaissait peu à peu pour faire place à une conviction toujours plus forte, nous permettant enfin d'affirmer que cet évangile était bien l'oeuvre de l'apôtre Jean."

Volgens Prof. B. (bl. 364) wil de schrijver van het 4e Evangelie doorgaan voor den jonger, dien Jezus liefhad, en heeft wijlen Prof. Cramer (Nieuwe Bijdragen, 2e deel) over-

Digitized by Google

tuigend aangetoond, dat met dien jonger niemand anders dan de apostel Johannes bedoeld kan zijn. Evenwel kan deze, volgens hem, de schrijver zelf niet zijn. Want, was hij dat, dan zou het wel vreemd zijn, dat hij zoo op den achtergrond was getreden, dat wij er slechts naar raden kunnen wie de schrijver is. Waarom trad hij niet openlijk en rond op, wanneer hij ons verhalen zou, wat hij zelf van Jezus had aanschouwd en beleefd? Waarom die terughoudendheid? Het kwam er toch op aan, eene juiste beschouwing te geven van den persoon van Jezus, en het geloof der gemeente te versterken. Was dit verheven doel niet waardig, dat de apostel het verhaalde met het gezag van zijn naam steunde, vooral, wanneer hij andere overleveringen, welke op naam van Mtth., Mk. en Luc. stonden, wilde verbeteren? — Tegen het auteurschap van Johannes pleit niet, dat het Evangelie een te wijsgeerig karakter zou dragen voor den zoon van den visscher Zebedeus. Evenmin de Grieksche taal waarin het geschreven is. Ook niet, dat Johannes in het Evangelie voorkomt als een man van onstuimig karakter, die ook niet vrij van eerzucht was. Eer zou voor hem als auteur pleiten het Israëlietisch karakter, dat het Evangelie draagt, en de groote liefde, waarmede hij Jezus, het vleeschgeworden Woord teekent. Toch kan Johannes de auteur niet zijn. Want: onhistorisch laat hij Jezus van meet af als den erkenden Messias optreden. Er is (bl. 356) geen ontwikkeling in de Christologie en in de ontvangst, welke Jezus van de menschen ten deel valt. En hij maakt de historie zoozeer aan de godsdienstige gedachte ondergeschikt, dat hij b.v. de tempelreiniging naar het begin van Jezus' openbare werkzaamheid verplaatst, en Jezus' doodsdag van 15 Nisan op 14 Nisan stelt, het laatste Paaschmaal van Jezus laat wegvallen, en Hemzelven als het geslachte Paaschlam beschouwt. Eene alteratie van de geschiedenis, bij een eigen jonger van Jezus ondenkbaar. Tegen Johannes pleit ook de manier, waarop hij Jezus in het Evangelie laat spreken. De redeneertrant van Jezus bij de synoptici en die bij Johannes sluiten elkander uit. Bij Johannes spreekt meer de schijver

Digitized by Google

dan Jezus zelf. Zou een eigen jonger zich die vrijheid hebben durven veroorlooven? Een misverstand van Jezus' woord als 2 : 21 pleit niet voor J. De zijdelingsche terechtwijzingen van docetische dwalingen 19 : 35 doen ons denken aan een schrijver, die na J. leefde. H. 21 moet met H. 1—20 één auteur hebben, en sluit zich daarbij aan; dat getuigt tegen het auteurschap van Johannes. Dat het Evangelie van J. wil zijn (19 : 35, 21 : 24) bewijst niet, dat het van J. is. De J. van Gal. 2 : 9, die wel de genade, aan Paulus verleend, erkent, en hem de rechterhand der gemeenschap geeft; maar toch beslist daar als apostel der besnijdenis optreedt, kan niet de auteur zijn van een Evangelie, dat met het Jodendom in beginsel totaal gebroken heeft, en dat voor heidenen bestemd is. Was J. de schijver, dan zou hij niet alléén met zijn Israëlitisch, maar ook met zijn Christelijk karakter gebroken hebben. — Wie is dan de auteur? Te gewaagd te zeggen: (Harnack) Presbyter Johannes! Te gewaagd ook: (Blass, Philology of the Gospels) Eubiotus van Hierapolis, één van J.'s leerlingen. Prof. B. zegt: Liever verklaar ik eerlijk, dat de schrijver voor ons een onbekende is, dien wij wegens zijne Theologie, en de gevaren die hij bestrijdt, eerst op het einde der 1e eeuw kunnen plaatsen. Waarschijnlijk te zoeken in Klein-Aziatische kringen, waarop wijst de traditie der kerk.

Men ziet dus: eene heele reeks van bezwaren tegen J. als auteur! Altemaal, inwendige gronden; over de uitwendige getuigen handelt de schrijver, omdat het den protestantschen isagoog niet anders betaamt, eerst daarna. Niets is er, dunkt mij, tegen, op deze orde in te gaan, en zoo de bezwaren van den Hoogleeraar achtereenvolgens onder de oogen te zien.

Het eerste bezwaar is dan: Waarom trad de schrijver niet rond en open op? Waarom die terughoudendheid? Ik zou daartegen willen vragen: Is dat werkelijk zoo vreemd? Behoeft hier aan terughoudendheid te worden gedacht? Indien de schrijver wist, dat hij in den kring zijner lezers genoegzaam bekend was? Waarom was het dan noodig, dat hij zich

Digitized by Google

nog nader aanduidde, dan hij reeds deed, door de aanwijzing van zichzelven als den discipel, dien Jezus liefhad? En kon daarbij de begeerte, de feiten, die hij vermeldde, geheel voor zichzelven te laten spreken, onafhankelijk van zijn persoon, niet den doorslag geven, om zijnen naam te verzwijgen, en zich eenvoudig aan te duiden als den discipel, die de genade ontvangen had, zoo door Jezus te zijn bemind, en dus zoo diep hem te mogen hebben verstaan? Op bl. 363 zegt Prof. B.: „Om zulk eene geheel veranderde beschouwing aangaande den persoon en het leven van Christus ingang te doen vinden, moest de schrijver zich wel als een eigen jonger van Jezus voordoen; als den jonger, dien Jezus liefhad; die bij den laatsten maaltijd in den schoot van Jezus aangelegen had; die aanschouwd had wat hij beschreef. Mattheus had eerst de Logia van Jezus beschreven; Marcus en Lucas, apostel-leerlingen, waren de auteurs van het tweede, en het derde Evangelie; maar de eigen jonger des Heeren had recht, iets anders en hoogers te geven dan hetgeen zijne voorgangers hadden kunnen leveren." Maar is het dan niet vreemd, dat hij, die zulk eene geheel andere beschouwing van Jezus ingang wilde doen vinden, en daartoe wel àl het gewicht van eens apostels naam noodig had, naar den naam van den apostel, dien Jezus liefhad, liet raden? Hoe zonderling, te toonen, dat hij met de synoptische overlevering volkomen bekend was; haar invloed te onderstellen; en desniettemin te verwachten, dat een geschrift, hetwelk de synoptici niet alléén aanvulde, maar op verschillende punten, ja hoofdpunten haar tegensprak, ingang zou vinden, en dat wel zonder dat hij het gezag van eens apostels naam gebruikte, door hem eenvoudig te noemen. Mij dunkt, indien het vreemd is, dat de schrijver zijn naam verzwijgt; de onderstelling, dat hij eene geheel veranderde beschouwing aangaande den persoon en het leven van Jezus ingang wil doen vinden, zonder zich te dekken met den naam van den discipel dien Jezus liefhad, is eenvoudig ongerijmd. De vragen keeren hier terug met *dubbelen* nadruk: waarom trad hij niet openlijk en rond

Digitized by Google

op? Waarom die terughoudendheid? Inderdaad: zij is onverklaarbaar.

Maar er volgt een m. i. gewichtiger bezwaar! Van meet af laat de schrijver onhistorisch Jezus als den erkenden Messias optreden, en maakt de historie aan de godsdienstige gedachte ondergeschikt. Hij maakt zich schuldig aan alteratie van de historie, 't geen ondenkbaar is bij een eigen jonger des Heeren. Inderdaad, dat is een zeer ernstig bezwaar. Moet de historiciteit van het Evangelie vallen, dan is het met zijne echtheid en betrouwbaarheid ook gedaan.

Op den voorgrond stel ik evenwel, dat het Evangelie, niet maar, gelijk Prof. B. zegt, niet elk historisch karakter en elke historische beteekenis mist (blz. 355), maar een sterken indruk maakt, van het begin tot het einde historisch te zijn; ja van een oog- en oorgetuige. Wel verdient, m. i. Chastand pag. 325—330 hier te worden gehoord: „de schrijver weet, dat zij die de Joden zonden naar J. d. D. waren waren van de priesters en de Levieten (1 : 19) van de pharizeesche partij (24); hij leert ons, dat zij gingen naar Bethanië, aan de overzijde van den Jordaan (28), alzoo dit vlek onderscheidende van zijn naamgenoot, gelegen bij Jeruzalem. Vervolgens verhaalt hij ons de roeping der discipelen, ons meldende den naam van een der twee eersten die Jezus volgden, met stilzwijgen den naam des anderen voorbijgaande, en zich vergenoegende ons het juiste doel van zijne roeping op te geven (40).

„Het eerste wonder te Cana wordt ons verhaald met zulk een rijkdom van bijzonderheden, dat het voor ons den stempel der historische waarheid draagt. De Evangelist kent de dischgenooten, de moeder van Jezus, en de discipelen, onder wie hij zich bevond; het getal vaten, dat men in dat huis gebruikte, voor de reiniging; als ook hun inhoud, er bijvoegende dat zij ten boorde toe waren gevuld, toen Jezus zijn wonder verrichtte, eindelijk, de kwaliteit van den wijn, die hij ons doet kennen, terwijl hij ons bericht een vrolijke opmerking van den hofmeester.

„Zijne schildering van den voorhof des tempels, met de

Digitized by Google

ossen, de schapen, de duiven en de wisselaars, aan tafels gezeten, kan niet in twijfel worden getrokken, evenmin de geesel van touwkens, waarvan de evangelist spreekt, dien Jezus gebruikte, om de verkoopers uit den tempel te drijven. In het onderhoud met Nicodemus, weten wij, dat die overste der Joden kwam, des nachts tot Jezus, en in dat met de Samaritaansche, zegt hij ons, dat zij Jezus ontmoette op de zesde ure, en dat, nadat hij haar gezegd had alles wat zij gedaan had, zij in de blijdschap, dat zij den Messias had gevonden, haar watervat bij den put liet staan (4 : 28). Ook vinden wij het uur der genezing van den zoon van den hofbeambte, den dag, waarop de verlamde genezen werd, die 38 jaren krank was geweest; en die, op Jezus' bevel, zijn bed opnam en wandelde (5 : 5—10). In zijn verhaal van de vermenigvuldiging der brooden, vernemen wij van den evangelist, dat de 5 brooden en de 2 visschen, waarvan de synoptici spreken, behoorden aan een jongen, en dat de brooden gerstebrooden waren. Wat het wandelen op het meer betreft, dat onmiddelijk op dat wonder volgt, terwijl de andere evangelien alleen zeggen dat de schepen van den oever verwijderd waren, begroot de evangelist den afstand op 25 à 30 stadieën.

„Wanneer hij ons verhaalt de genezing van den blindgeborene, wijst de schrijver ons aan de middelen, waarvan Jezus zich bediende, om hem het gezicht terug te geven: hij spuwde op den grond, maakte slijk, streek het op de oogen, en zulks op Sabbathdag (9 : 6, 14). Een andere maal, doet de discipel van Jezus, ontroerd bij de herinnering aan Judas' verraad, opmerken, terwijl hij het ons verhaalt, dat het nacht was, toen de verrader wegging, om zijn misdaad te volvoeren (13 : 30). Eindelijk, eene rede van Jezus teruggevende, onderbreekt hij haar om eene chronologische bizonderheid in te lasschen: staat op, laat ons gaan (19 : 31), bizonderheid, die noch met hetgeen volgt, noch met hetgeen voorafgaat in verband staat, maar zonder welke, men niet een woord als dat van caput. 17 : 1 zou begrijpen.

„De discipel en de ooggetuige verraden zich vooral in het

Digitized by Google

verhaal van de gevangenneming, van het gericht en van den dood van Jezus. Waar zouden wij eindigen, indien wij alle bizonderheden wilden opmerken. Stellen wij ons tevreden met die plaatsen aan te halen, waardoor de schrijver ons leert dat zij, die Jezus gingen gevangen nemen, flambouwen en lantaarnen droegen (18 : 3), dat het koud was, toen Jezus werd ondervraagd (14), omdat men vuur had aangestoken, waarvan de rook de soldaten en de dienaars belette terstond Petrus voor een Galilaeër te herkennen.

„De Evangelist geeft ons den naam van den knecht des Hoogepriesters, wien Petrus het rechteroor afhieuw (18 : 10) evenals den naam van een zijner betrekkingen, dien hij zonder twijfel kende door hem meer dan eens ten huize van den hoogepriester te hebben ontmoet.

„Het verhaal van de verschillende ondervragingen van Jezus door Annas, Cajafas en Pilatus is vol waarheid en leven. De schrijver schildert eer dan dat hij verhaalt: hij toont ons Pilatus gejaagd, angstig, weifelend, gaande van den rechterstoel naar het praetorium, in- en uitgaande verscheidene malen, eindelijk een gunstigen uitweg zoekende voor een proces, wat hem tegelijk belachelijk voor den Joden en gevaarlijk voor hem zelven toeschijnt (18 : 29, 33, 38; 19 : 4, 9, 13). De hoofdstukken, die men kan vergelijken met hoofdstukken 9 en 11, kunnen geen samenstel der verbeelding zijn, en dragen voor ons de karaktertrekken van een historisch verhaal.

„De beschrijving van de laatste oogenblikken van den Verlosser is slechts de te boekstelling van een diepbewogen ooggetuige. De Evangelist zegt ons, dat de plaats, waar Jezus gekruisigd werd was nabij de stad (19 : 26). Het gesprek tusschen de priesterhoofden en Pilatus over het opschrift, verraadt wel bij de aanklagers een rabbijnschen geest (21—22) en kan niet vermeld zijn dan door een Jood, die er getuige van was geweest, die er bij is geweest dat Jezus' kleederen werden verdeeld, en het lot geworpen werd over het kleed zonder naad (23) en die het laatste woord van zijnen Meester heeft opgevangen, ontvangende van hem zijn eigene moeder (26—27).

Digitized by Google

„Wanneer de Evangelist ons verhaalt de gebeurtenissen, die op de opstanding van Christus volgden, weet hij, dat de discipel die Petrus vergezelde, vóór hem aan het graf aankwam en dat hij op den grond zag liggen de windsels, en den doek, dien men om Jezus' hoofd gelegd had. Hij had ons reeds doen weten het gewicht aan myrrhe en aloë, door Nicodemus aangedragen om het ligchaam van Jezus te zalven (19 : 39) gelijk hij ons op eene andere plaats had opgegeven den prijs van den nardus, die door Maria over zijne voeten was gestort (12 : 3—5). Al die karakteristieke bizonderheden zijn wel geschikt ons te toonen, dat wij te doen hebben met een discipel, die het meest die tooneelen ons mêedeelt, waarvan hij zelf is getuige geweest.

„Zeer dikwerf wijst de Evangelist ons aan het gedeelte van het jaar, waarin hij zijn verhaal plaatst (2 : 13; 6 : 4; 10 : 22) of zelfs den dag en het uur, (1 : 29, 35, 40, 44; 2 : 1; 4 : 6, 43, 52; 6 : 23; 7 : 14, 37; 11 : 6, 17; 12 : 1, 12; 13 : 1; 19 : 14; 20 : 1, 26) of de deelen van den dag (3 : 2; 6 : 17; 13 : 30; 18 : 18).

„De schrijver geeft ons namen, en maakt nooit de portretten van de personen, die hij ten tooneele voert, maar met eenige trekken, hier en daar in zijn verhaal gestrooid, hebben wij geen moeite, de geschiedenis van al die personen samen te stellen. Ook kunnen wij zeggen van allen, wat Renan van Nathanaël zeide: wij kunnen niet voor verdichtingen houden een zeker aantal jaren na Jezus, en zeer verre van Palestina gemaakt, de zoo nauwkeurige trekken, die op hem betrekking hebben (Vie de Jésus, 17e édition, pg. 483).

„In geen enkel Evangelie vinden wij, evenals in het 4de, nauwkeuriger geteekend de houding en het gedrag der verschillende partijen ten opzichte van Jezus. De Joden staan tegenover hem, maar onder hen zijn de phariseën het, die zich het vijandigst toonen (1 : 24; 4 : 1; 8 : 13; 12 : 42; 18 : 3) en vooral de overpriesters (7 ; 26, 48; 12 : 42; 18 : 3). De menigte wordt voorgesteld als weifelend, en zich niet hebbende uitgesproken, noch voor noch tegen Jezus

Digitized by Google

(7 : 12), niet kennende de plannen van zijne hoofden (7 : 20); maar evenwel meer geneigd Jezus aan te nemen, dan te verwerpen. De schare was overal samengesteld uit Galileesche bedevaartgangers (4 : 45; 12 : 12), terwijl de Jeruzalemmers het midden hielden tusschen de Galileërs en Phariseën; en op de hoogte waren van de doodelijke voornemens tegen Jezus (7 : 25). De verschillende houding van al de schouwspelers in dit drama kennende, kost het den schrijver niet de minste moeite, er de verschillende bedrijven van samen te stellen, ons voor oogen stellende het altijd wassend conflict tusschen hen en Jezus; totdat de opwekking van Lazarus heeft aangebracht, aan de ééne zijde eene ontvlamming der geestdrift bij het volk, en aan de andere zijde te voorschijn heeft geroepen de open vijandschap zijner haters, van toen af besloten, alles in het werk te stellen, om hem te doen sterven." Vgl. Baljon, bl. 350. Voeg daarbij dat volgens Prof. B. in Joh. 5 eigenaardige trekken zijn, die ons de vraag op de lippen leggen, of de schrijver zelf bij die spijziging is tegenwoordig geweest, b. v. vs. 10 (blz. 340); dat naar het redebeleid in 12 : 12—19 de toejuiching der menigte bij Jezus' intocht te J. beter is te begrijpen, dan bij de synoptici (blz. 344); alsmede, dat „historisch vaststaat", volgens dien geleerde, „dat Jezus minstens 3 jaar als leeraar onder zijn volk moet zijn opgetreden;" 't geen juist alléén uit het Ev. van Joh. blijkt (blz. 357).

Zeer teleurstellend mag het dus wel heeten, indien desniettemin alteratie van de historie hier moet worden geconstateerd!

Doch.... laat ons zien! „Van meet af treedt Jezus hier, onhistorisch, op als de erkende Messias." Hiermee dient vergeleken te worden; wat wij lezen op blz. 351: „Van eene ontwikkeling in het Messiaansche bewustzijn bij Jezus is nergens sprake." Zeer vreemd volgt daarop: „Reeds Johannes de Dooper weet dat Jezus het Lam Gods is, dat de zonde der wereld wegneemt. Ronduit verklaart hij, dat niet hij, maar Jezus de Christus is! Andreas zegt aan Petrus, dat hij in Jezus den Messias gevonden heeft. Een dergelijk ge-

Digitized by Google

tuigenis legde Nathanael af. Jezus openbaart zich aan de Samaritaansche als den Messias. Martha verklaart van Jezus dat hij is de Messias, de Zoon Gods." — Wel mag hier gevraagd (behalve met het oog op de verklaring van J. aan de Samaritaansche): wat heeft dit alles te maken met het Messias-bewustzijn van Jezus? — „De Dooper verklaart hem voor den Christus." Maar leeren dan de synoptici daar anders over denken? Kán het anders zijn, indien (Marc. 1 : 18) de stem uit den hemel bij Jezus' doop door hem gehoord is? „Hij weet, dat hij het Lam Gods is, dat de zonde der wereld wegneemt." Maar is Joh. dan geen profeet? En waarom kon het hem dan als zoodanig niet geopenbaard zijn? „Andreas en Nathanaël betuigen, ieder op zijne wijze, den Christus gevonden te hebben." Jezus heeft tot den eerste echter gezegd: Kom en zie! Waarom kunnen zij niet bij het eerst ontmoeten reeds dien indruk bekomen hebben? Alles hing af van de vatbaarheid, in Jezus den Messias te kunnen ontdekken. En die vatbaarheid moet toch wel bij den één grooter dan bij den ander geweest zijn. „Jezus openbaart zich aan de Sameritaansche vrouw als den Messias." Ik begrijp echter waarlijk niet, waarom dat als onhistorisch moet worden aangemerkt! Dat eene Martha, uit het met Jezus zoo bevriend gezin, hem belijdt als den: Christus, den Zoon Gods, is in mijn oog de natuurlijkheid zelve! — „Voor de opmerking der Joden, dat Jezus hen toch niet in spanning moest houden, of Hij de Christus was (10 : 24) bestond volgens het 4de Evangelie niet de minste aanleiding." Maar wat is de schrijver dan toch onnoozel, dat hij zelf er niets van bemerkt, en dus laat blijken, dat hij hier is aan 't fingeeren en fantaseeren! En zijn geschrift is toch blijkbaar in al zijne bizonderheden zoo wel doordacht! Ligt het dan niet voor de hand, rekening te houden met de onvatbaarheid en den onwil der Joden? Al had Jezus hun meermalen duidelijk genoeg aangewezen, wie Hij was, volgt daaruit, dat zij niet zouden wenschen, uit zijn mond nog eenmaal te hooren, wat zij niet wilden gelooven, maar toch zoo gaarne tot zijn nadeel hem hoorden verklaren?

Digitized by Google

„Met de Christologie van Johannes hangt samen, dat hij de tempelreiniging naar het begin van Jezus' werkzaamheid verplaatst!" M. i. hangt dit niet zamen met Christologie, maar met zijn streven, de synoptici aan te vullen, en geschiedenís te schrijven (zie boven); en ik zie niet in, waarom eene daad als die, door Jezus niet voor de tweede maal aan 't einde van zijne werkzaamheid kan zijn verricht. „Van meet af treedt Jezus op met al de rechten, aan zijne Messias waardigheid verbonden". Voor zoover dat op de tempelreiniging ziet, schijnt het mij niet juist toe. Niet om Jezus in het vol besef zijner waardigheid als Messias te laten optreden, wordt dat verhaald; want de discipelen worden er door indachtig aan het Psalmwoord: „de ijver van uw huis heeft mij verslonden [1]). Voor 't overige; ook reeds in de Bergrede verbergt Jezus zijne Messias waardigheid niet (Mt. 5 : 11). En in de Synagoge te Nazareth geeft hij duidelijk te kennen, dat hij is degene, die door Jesaja was aangekondigd. „Bij J. weet Jezus alles vooruit, Hem overvalt niets." Daarmeê wordt gedoeld op zijn weten van den beginne, wie hem zou verraden (Joh. 6 : 64, 70, 71) en van alles wat over hem komen zou (Joh. 18 : 4). Maar zoo weet hij immers ook bij de Synoptici vooruit, dat hij te Jeruzalem zal lijden en gedood worden, en ten derden dage zal opstaan; en b. v. volgens Marc. (14 : 13), dat de discipelen, die hij naar Jeruzalem zendt, om hem daar den maaltijd te bereiden, zullen ontmoeten een man dragende eene waterkruik op het hoofd, die zich een aanhanger van hem zal betoonen. Evenwel het is nog geen letterlijk *alles* vooruit weten. Weet Jezus óók vooruit, dat hij ten laatste toch naar het Paaschfeest zal opgaan? (7 : 8—10). Om nu maar van het: waar hebt gij hem gelegd? te zwijgen. „Geheel anders is de voorstelling in dezen bij de synoptici, vooral bij het oudste, het Marcus-Evangelie. Jezus treedt niet dadelijk op met de prediking, dat hij is de Christus, de Zoon Gods."

---

1) Vgl. S. S. de Koe, De conjecturaal-kritiek en het Evang. naar Johannes, bl. 51 en 52.

Digitized by Google

Dat doet hij echter m. i. ook niet in het 4de Evangelie, al wordt hij hier door den Dooper en door de eerste discipelen daarvoor terstond erkend! „Nog bij de stilling van den storm op zee zeggen de jongeren: Wie is toch deze dat de wind en de zee hem gehoorzaam zijn? Eene uitdrukking van verbazing, die onbegrijpelijk zijn zou, wanneer de jongeren Jezus voor den Messias hielden" (4: 41). Er wordt echter van *vrees* gesproken, (ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν) niet van verbazing. Zeer wel kunnen zij Jezus voor den Messias hebben gehouden, en toch onder den verschen ontzaggelijken indruk van de majesteit zijne heerschappij over wind en golven sidderend hebben uitgeroepen: wie is wel deze?! in den zin van: welk eene grootheid, die in Hem is verborgen. Volgens Mc. 21: 10 waren zij er getuige van geweest, dat „de Zoon des Menschen macht had op de aarde de zonden te vergeven; en volgens Mc. 2: 28, dat hij, de Zoon des Menschen, Heer was ook van den Sabbaths. — En toch — zouden zij hem nog niet voor den Messias hebben erkend?! „Eerst te Caesarea Philippi trad Petrus openlijk met de belijdenis op, dat Jesus is de Christus." Alsof die overtuiging toen pas in hen *ontstond;* niet reeds lang in hen aanwezig was. Slechts om tegenover al de daarvan verschillende gevoelens die overtuiging te krachtiger en te vuriger te doen worden, daar toe op dat oogenblik die vraag, in verband met de aanstonds volgende aankondiging van zijn lijden. — „Het oudste bericht van Jesus' doop door Johannes verhaalt niet, dat Johannes Jesus voor den Messias erkend heeft." Ik zou willen vragen: was het noodig, dat dat erbij werd gevoegd? Er werd volgens Marcus (1: 10, 11), eene stem uit de hemelen gehoord, en zou Johannes die niet hebben vernomen? Gij zijt mijn geliefde Zoon, in u heb ik een welgevallen! Hoe kan hij Hem dan niet voor den Messias hebben gehouden? „Wel vinden wij bij de synoptici nog de vraag der vertwijfeling van Johannes, of Jezus wel degene was die komen zou, dan of men een anderen had te verwachten." Eene vraag der vertwijfeling, dunkt mij, niet; alleen van zeer sterken twijfel, gewekt door de stille

Digitized by Google

en zachte wijze van Jesus optreden, niet als Rechter, maar als Behouder. Zou dat in het Evangelie van Johannes niet passen? Was het dan een minder mogelijke twijfel, dan die van Thomas aan de opstanding van Jezus?

Kan ik dus niet toegeven, dat de schrijver onhistorisch Jezus van meet af als den erkenden Messias van Israël laat optreden, zoo is het ook met hetgeen Prof. B. laat volgen, dat de schrijver de historie aan de godsdienstige gedachte ondergeschikt maakt.

Het eerste voorbeeld door den Hoogleeraar genoemd, nml. de tempelreiniging, heb ik reeds besproken, en betreft dus werkelijk niet alteratie van de geschiedenis.

Het tweede voorbeeld is, dat de schrijver Jesus doodsdag van 15 Nisan op 14 Nisan stelt; het laatste Paaschmaal van Jezus laat wegvallen, en hemzelven als het geslachte Paaschlam beschouwt.

Wat het eerstgenoemde betreft, het valt ook m. i. niet te ontkennen: Jezus is volgens het 4de Evangelie op 14 Nisan gestorven, vóór het feest van Pascha, waarom de Joden het Rechthuis niet wilden ingaan, om niet verontreinigd te worden. (Joh. 18 : 28). Pas aan den avond van dien dag begon de 15de Nisan. Jezus stierf op 14 Nisan. Trouwens, op 15 Nisan had de kruisiging ook niet kunnen plaats hebben; omdat het toen sabbath was. Dat het een werkdag was, waarop Jezus stierf, blijkt uit alles! Wij hebben hier dus niet eene alteratie van de geschiedenis, maar een feit! Zóó vast staande, dat, indien de synoptici het anders voorstelden, het als onhistorisch zou moeten worden verworpen. De
. De laatste maaltijd kán dus ook geene Paaschmaaltijd zijn geweest, gelijk het 4de Evangelie dan ook terecht spreekt eenvoudig van een δεῖπνον. Wat de voorstelling der synoptici echter aangaat, laat mij mogen laten hooren, wat Chastand er van zegt: „Zij bevestigen dien datum van 14 Nisan als Jezus' sterfdag! Mattheus, na de kruisiging en de graflegging te hebben beschreven, zegt: dat den volgenden dag (22 : 62) na de voorbereiding, de oversten en pharizeërs, Pilatus gingen vragen om eene wacht, ter bewaking van

Digitized by Google

Jezus' lijk! Omdat het Paaschfeest begon den 15den des avonds, kon de dag der voorbereiding slechts de 14de zijn. Als zij aan Pilatus eene wacht vraagden, was het, omdat zij de zorg er voor wilden overlaten aan de Romeinen, om niet den dag van Paschen eene Joodsche wacht bij een lijk te plaatsen. Mattheus gebruikt de uitdrukking, den dag *na de voorbereiding*, om niet zoo dadelijk te doen uitkomen de schending van den sabbath, die juist viel op dien dag! Waarom zou hij anders deze vreemde uitdrukking hebben gebezigd, in plaats van eenvoudig dien dag aan te duiden door de uitdrukking sabbath? Marcus spreekt van een Simon van Cyrene, die Jezus te hulp kwam op zijn terugkeer van het veld. Dat moest gebeuren in den morgen, voormiddags, want des avonds den dag der voorbereiding en vooravond van den sabbath legde men Jezus in het graf. Die dag was de 14de Nisan, voorafgaande aan het Paaschfeest, dat begon den 15den, 's avonds 6 uur. Men kan het woord προσάββατον, door Marcus gebruikt, niet verstaan, dan van den dag onmiddelijk den sabbath voorafgaande, en niet van alle dagen der week, die aan dien dag voorafgingen. Hier mag niet aan worden getwijfeld, en hier kan geen sprake zijn dan van den 14den, omdat dezelfde evangelist ons zegt, dat, om oproer te vermijden, men besloten had, Jezus te doen sterven vóór het feest (14 : 2).

„Lucas bevestigt dat bericht, bijna met dezelfde uitdrukking (23 : 54); want hij zegt: dat Jezus in het graf gelegd werd den dag der voorbereiding, toen de Sabbath begon. De synoptici zijn dus op dit punt met het 4de Evangelie eenstemmig.

„De vraag is nu, waaruit de laatste maaltijd van Jezus bestond, en op welk oogenblik hij plaats had.

De synoptici noemen eenparig den dag, waarop de discipelen dien maaltijd bereidden, πρώτη τῶν ἀζύμων, en Mc. (14 : 12) en Luc. (22 : 7) voegen er bij, dat men op dien dag het Paaschlam slachtte. Wilden de evangelisten door die uitdrukking te kennen geven den eersten dag van het feest, zij zouden er niet hebben kunnen bijvoegen, dat men

Digitized by Google

op dien dag het paaschlam slachtte. Dat ware eene openbare tegenstrijdigheid geweest! Inderdaad er kan geen sprake zijn op die plaatsen van 15 Nisan, den Paaschdag, waarop men het lam at, dat den vorigen avond, dat is vóór den 15den, was gedood. Zou het dan de 13de Nisan zijn, dat Jezus den maaltijd met zijne discipelen heeft gehouden? Wij denken het evenmin, en wij gaan bewijzen, dat de synoptici en het 4de Evangelie éénstemmig zijn in het plaatsen van den laatsten maaltijd van Jezus op 14 Nisan.

„Daar de dag bij de Joden begon 's avonds 6 uur, begon het Paaschfeest den 15den Nisan (ook Prof. B. memoreert, bl. 366 van zijn commentaar op het Ev. van Mattheus, dat het feest eigenlijk begon op den 15den Nisan). Men slachtte de lammeren op den 14den. Vóór dit oogenblik moesten de discipelen Jezus vragen, dat hij hun aanwees de plaats, waar zij het Paaschfeest moesten gaan toebereiden. Al de synoptici verhalen, dat, toen de toebereidselen waren geeindigd, Jezus met de twaalve den maaltijd hield, „als het avond geworden was" (Matth. 26 : 20, Mc. 14 : 17, of volgens Lucas „toen de ure van den maaltijd bereid was" (22 : 14), 't geen bewijst, dat zij allen willen spreken van den avond van den zelfden dag, laat het zijn, van den 14den Nisan.

„Eene andere aanwijzing der synoptici bevestigt dien datum. Twee dagen voor het Paaschfeest, was Jezus te Bethanië (Mc. 14 : 1). Dit feest begon den avond van den 15den; Jezus bevond zich dus in dat vlek den 13den 's avonds; en des morgens van dien dag, voorafgaande aan het feest, toen de discipelen Jezus vraagden naar de maatregelen te nemen met het oog op den paaschmaaltijd. Wij meenen, dat die avondmaaltijd plaats vond op den avond van den 13den Nisan, en dus het bevel van Jezus, het Paaschfeest voor te bereiden, gegeven werd den volgenden dag, want de synoptici schijnen in hun verhaal die twee berichten te scheiden door de tusschenruimte van een nacht. Dat is ten minste de indruk, onder het lezen op ons gemaakt.

„De „laatste vraag, die wij nog hebben op te lossen, is deze: Jezus en zijne discipelen, hebben zij den 14en Nisan het

Digitized by Google

paaschlam gegeten? Alles beweegt ons tot een ontkennend antwoord. Merken wij eerst op, dat er niet gesproken wordt van Paaschlam in het 4de Ev., tenzij men evenals Reuss het woord πάσχα vertale door Paaschlam. Wij weten bovendien, dat de Joden het Paschlam aten op den 15den Nisan, en Jezus had op dien regel geen uitzondering kunnen maken. Overigens, hij zou gemakkelijker toespeling hebben kunnen maken op het *lam*, dan op het ongezuurd brood, bij de instelling van het Avondmaal; want geen enkele gelegenheid zou gunstiger hebben kunnen zijn dan deze, om het getuigenis van den Dooper te bevestigen, door zichzelven voor te stellen als het ware Paaschlam. In dien maaltijd nam Jezus een deel van het ritueel waar, dat bij de Joden op 15 Nisan in gebruik was. Ziende, dat de tijd, waarop Hij zou worden overgeleverd, nabij was, (Matth. 26 : 18) wilde hij voor het laatst zijne vrienden vereenigen, en zich voorstellen als het ware Paaschlam, door het Avondmaal in te stellen. Die nieuwe instelling verklaart zich juist door de afwezigheid van het lam. Hilgenfeld, Schenkel, Weizsäcker meenen ook, dat deze maaltijd niet was de Paaschmaaltijd, maar een eenvoudig afscheidsmaal.

„Hebben wij dus aangetoond, dat deze maaltijd gehouden werd vóór den dag, waarop men de lammeren slachtte, zoo heeft men op dat oogenblik het paaschlam niet gegeten. Ebrard, wel is waar, werpt ons tegen, dat de Galilaeërs of de Joden der diaspora gemachtigd waren, het een dag te voren te dooden en te eten. Om die onderstelling te bevestigen, zou hij ten minste ééne plaats moeten aanhalen, en men kan er geen enkele aanvoeren; om de eenvoudige reden, dat er geen is.

„Eenige exegeten hebben zich beroepen op de uitdrukking φαγεῖν τὸ πάσχα, die voor hen slechts kan beteekenen: het paaschlam eten, om te verzekeren, dat Jezus wel dien maaltijd gehouden heeft gelijk het de Joden deden. Wij lezen in Matth. (26 : 17), dat de discipelen aan Jezus vraagden, waar zij moesten gaan bereiden het φαγεῖν τὸ πάσχα. Zonder eenigen twijfel, die uitdrukking bezigende, hadden de dis-

Digitized by Google

cipelen wel de gedachte, dat zij het lam moesten dooden, en toebereiden; maar zij spreken daar slechts van hetgeen zij moeten doen, en men kan zich niet beroepen op zulk een tekst, om te bewijzen, dat het lam op de tafel was. Diezelfde opmerkingen kan men maken voor de paralelle plaats van Marcus (14 : 12) en Lucas (22 : 8). Hoofdzaak is hier Luc. 22 : 11, waar Jezus, sprekende van den maaltijd, voor zijne discipelen toebereid, *zelf* de uitdrukking gebruikt: τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν. Jezus wil daardoor een maaltijd aanduiden, die voor hen de paaschmaaltijd zijn moest, of hem ten minste kon vervangen. Wieseler heeft aangetoond, dat deze uitdrukking in geen enkel geval kon aanduiden den bizonderen maaltijd, waaraan men het lam at, maar betrekking had op heel den duur van het feest. De karakteristieke trek van den paaschmaaltijd was niet, o. i., gelijk men gewoonlijk meent, de aanwezigheid van het lam, maar wel de ongezuurde brooden (Matth. 26 : 17, Hand. 12 : 4), die men lang te voren moest bereiden, met alle soorten van minutieuze voorzorgsmaatregelen, om ze gedurende al de dagen van het Paaschfeest te eten, van den 15den tot den 21sten Nisan. Eindelijk, terwijl deze brooden volstrekt onmisbaar waren, tot viering van het Paaschfeest; wij weten, dat men dit feest kon vieren zonder het Paaschlam te eten, en eene plaats in den Talmud, welker oudheid men niet kan betwisten, spreekt van een paaschmaaltijd, waar het paaschlam niet was. Kon het niet gebeuren, dat de arme Joden verhinderd werden, wegens den hoogen prijs van het vee, in dien tijd van het jaar, zich een lam aan te schaffen; en vervolgens wegens den toevloed van de te Jeruzalem aanwezige vreemdelingen, kon het niet gebeuren, dat er niet genoeg voor allen waren?

Wij zullen dus besluiten, dat de laatste maaltijd van Jezus, waarvan in de evangeliën gesproken wordt, een eenvoudig afscheidsmaal is, evenals Joh. het ons voorstelt [1]). Jezus nam

1) In 1 Cor. 11 : 23—26 dwingt ons niets, aan een maaltijd met het Paaschlam te denken. —

Digitized by Google

dien maaltijd, op welken het Paaschlam niet was, den 14den Nisan, volgens het bericht van ál de Evangelisten vóór den avond van den 15den Nisan, waarop het Paaschfeest begon. Het 4de Evangelie heeft ons nog eenmaal vergund, in deze zoo moeilijke en veel verhandelde kwestie, den juisten zin te ontdekken der synoptische verhalen, die, door dat feit alléén, het evangelie hebben bevestigd, ons toonende zijne waarde en zijn gezag" (blz. 198—204).

Waarop nu echter steunt de bewering, dat Johannes Jezus als het geslachte Paaschlam beschouwt, vermag ik niet te begrijpen. Volgens Prof. B. zelven kan daarvoor niet ten bewijze worden aangevoerd Joh. 19 : 36. Daar wordt niet aangehaald Exod. 12 : 46, of Num. 9 : 12; maar Ps. 33 (34) : 21. Trouwens, eene vergelijking van de LXX, naar welke volgens Prof. B. Joh. vaak het O. T. aanhaalt (pag. 358) toont het nog te duidelijker aan, dat de Hoogleeraar gelijk heeft. Exod. 12 : 46 luidt: *ὀστοῦν οὐ συντρίψετε ἀπ' αὐτοῦ*. Num. 9 : 12: *ὀστοῦν οὐ συντρίψουσιν ἀπ' αὐτοῦ*. Maar Ps. 33 (34) : 21 staat: (vooraf gaat: *Κύριος φυλάσσει πάντα τὰ ὀστᾶ αὐτῶν*) *ἓν ἐξ αὐτῶν οὐ συντριβήσεται* [1]). Ontegenzeggelijk heeft Joh. deze laatste woorden, en geene andere, op het oog, als hij schrijft: *ἵνα ἡ γραφὴ πληρώθῃ ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ*. Maar indien, gelijk ook Grotius, Kuenen, Weisz e. a. oordeelen, deze aanhaling dus niets met het Paaschlam te maken heeft [2]), waar blijkt het dan uit, dat Johannes Jezus

---

1) Letterlijk naar het Hebreeuwsch: אַחַת מֵהֵנָּה לֹא נִשְׁבָּרָה.

2) Daarmeê vervalt m. i. ook, wat Dr. J. A. Bruins Sr. schreef, bl. 122 van zijn geschrift: „de Christus naar de Evangeliën", Amsterdam; dat het den 4den Evangelist er om te doen is geweest, Jezus voortestellen als het ware Paaschlam, en wat hij daarop baseert. Dat blijkt volgens hem echter ook nog uit Joh. 19 : 29, omdat de daar genoemde hysop is aangebracht op grond van Exodus 12 : 22. Ik vraag: waar is het bewijs? Dat is ook niet te geven; want het was hier niet om de hysop, maar om den hysopstengel te doen! En wat, indien, gelijk ik het er voor houd, de conjectuur van Cobet en Naber, oorspronkelijk van Camerarius (die echter las *προπεριθέντες*), overgenomen door de Koe en Baljon, juist is: *ὕσσῳ περιθέντες*? — Vgl. S. S. de Koe, de Conjecturaal-kritiek en het Evangelie naar Johannes. 1883, blz. 224. Ik kan hier niet laten, mijne verbazing te kennen te geven, dat

Digitized by Google

als het geslachte Paaschlam voorstelt, (en daartoe de historie altereert)? Volgt het hieruit soms, dat Johannes de Dooper op Jezus wijst als het Lam Gods, dat de zonde der wereld

---

een man met zulk een helder hoofd, en humaniteit, als deze mijn geachte ambgenoot, kán schrijven op bl. 120: dat de Zoon Gods (volgens het 4de Ev.) alléén schijnbaar een mensch was. Hij die vermoeid bij de Jacobsbron zich néerzette en te drinken vroeg; die stil weenend stond bij een graf; die volgens de trichotomische onderscheiding in den mensch bezat: σῶμα (Joh. 2 : 21; 19 : 31, 38, 40; 20 : 12) ψυχή (10 : 11, 15, 17, 24; 12 : 2, 27; 13 : 37, 38; 15 : 15) en πνεῦμα (11 : 33; 13 : 21) en die sich zelven noemt ἄνθρωπον (8 : 40). Die aan 't kruis klaagde: Mij dorst! Dat zal hij echter hebben geroepen, „niet, omdat hij dorst had, maar opdat de Schrift (Ps. 69 : 22) vervuld zou worden." Iets monsterachtigs zou het in mijn oog zijn, zulk een persoon, in zulk een allerontzettendst lijden, zoo'n aandoenlijke klacht te laten uiten, niet omdat hij dorst leed, maar omdat hij dacht: o ja! ik moet nog een schriftwoord vervullen! Alsof het te betwijfelen viel, dat het: εἰδὼς ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται, ἵνα τελειωθῇ ἡ γραφή bijeen behoort; vooreerst, omdat Johannes de uitdrukking: „opdat de Schrift vervuld werd" nooit aan het vervullende doet voorafgaan (17 : 12) en ten anderen, omdat het εἰδὼς ὅτι ἤδη πάντα τετέλεσται uitsluit, dat er nog iets gedaan moet worden, om de Schrift te vervullen. En dat de schrijver dus bedoelt: dat Jezus wist, dat hij was op het punt van sterven, en dus nu alles was afgedaan, om de Schrift te vervullen, en nu nog riep: Διψῶ, omdat hij van dorst versmachtte. En dan, wat echt menschelijker dan, wat wij lezen: Jezus dan siende zijne moeder, en den discipel, dien hij liefhad daarbij staande, zeide tot zijne moeder: vrouwe, zie uw zoon! en vervolgens tot den discipel: zie, uwe moeder! Welk eene wereld van kinderlijken eerbied, en liefde en van zorg voor den jonger! Zie ook Joh. 7 : '—13. Maar 't is waar: „het sterven is voor den Zoon Gods geen lijden, maar verheerlijking (12 : 23.)" Oók verheerlijking, zeker. Maar daarom geen lijden? En hoe dan: Joh. 12 : 27: mijne ziel is nu ontroerd, en wat zal ik seggen? Vader! verlos mij uit deze ure! Maar hiertoe ben ik in deze ure gekomen! Het voorspel, de grondtoon van Gethsemane's onuitsprekelijk lijden en echt heilig-menschelijke worsteling! En Joh. 18 : 24: Deze dingen gezegd hebbende: ἐταράχθη τῷ πνεύματι! Maar.... er staat (1 : 14) „het Woord is vleesch geworden (geen mensch)", bl. 122. Die tegenstelling aanvaard ik niet. De tegenstelling is hier: de Logos, die God was en het vleesch, dat hij werd; dat is: hij nam (Prof. B. commentaar, op bl. 11) eene vleeschelijke substantie aan (vgl, Cremer, Bibl. Theol. Wörterbuch). Σάρξ is het vleesch naar zijn stoffelijken aard; de mensch in zoover hij een dierlijk leven leidt, en een stoffelijk omhulsel bezit. In σάρξ ligt het zwakke, afhankelijke van den mensch uitgedrukt. Joh. had kunnen schrijven: ἄνθρωπος, maar schrijft σάρξ, om te kennen te geven, dat hij waarlijk mensch is geworden; een zichtbare, tastbare, afhankelijke persoonlijkheid werd.

Digitized by Google

wegneemt? Maar, dat is immers eene getuigenis, niet van den auteur, maar van den Dooper? Bovendien; waarom zou dit juist van een Paaschlam, en niet van een zoen (zond) offerlam naar den context bij Jesaja moeten worden verstaan? Zeker zal voor het geloof van Joh. Jezus even goed het ware Paaschlam geweest zijn, als hij het was voor de synoptici, en b. v. voor Paulus (1 Cor. 5 : 7b); maar dat de schrijver van het 4de Ev. hem zoo voorstelt, dát zie ik nergens [1]).

Heb ik dan tot hiertoe nog geen reden gevonden, de historiciteit van dat Ev. te ontkennen, al wordt grif toegestemd, dat de feiten worden gekozen en gegroepeerd, met het oog op dat doel, de heerlijkheid, vol van genade en waarheid, van den Eengeborene van den Vader te doen uitschitteren; het wordt niet anders, wanneer ik let op het bezwaar: „tegen Johannes getuigt de manier, waarop hij Jezus in het Ev. laat spreken. De redeneertrant van Jezus bij de synoptici en die bij J. verschillen zóó, dat de een den ander uitsluit. Zou een eigen jonger des Heeren zich die vrijheid hebben durven veroorloven?" Bij J. spreekt meer de schrijver dan Jezus zelf. Op bl. 353 vinden wij dit nader ontwikkeld. Aldus: „Jezus' woorden dragen bij J. een ander karakter dan bij de synoptici. Al klinken ook woorden als Matth. 11 : 25—27 Johanneïsch, het is toch eene uitzondering, zoodanige gnomen bij de synoptici te vinden. Bij J. zijn Jezus' woorden geen spreuken van praktische levenswijsheid, waarin hij acht geeft op de eischen van het dagelijksch leven; waarin hij let op den aard en de ontwikkeling van het koninkrijk der hemelen, en handelt over de voorwaarden, waaronder men er deel aan kan ontvangen; waarin hij zich inlaat met en stelt tegenover de interpretatie der wet van Schriftgeleerden en Pharizeën;

---

1) Tenzij het hieruit moet blijken, dat hij J.' sterfdag op 14 Nisan stelt, vóór het Paaschfeest. Maar ... op het Paaschfeest, zou dat niet nog veel sterkere prediking van J. als het ware Paaschlam tegenover het Joodsche geweest zijn?

Digitized by Google

waarin hij vooral door gelijkenissen zijne bedoeling tracht duidelijk te maken; maar bij J. dragen Jezus' woorden meer het karakter van verhandelingen, theologische beschouwingen, volgens welke de spreker zijn hoorders vaak bij zichzelven bepaalt; bij zijne verhouding tot den Vader, tot de geloovigen, tot de wereld. Het vleesch geworden Woord, kwam Gods wezen ons verklaren, licht brengen, duisternis verdrijven, de rechte kennis (gnosis) ons geven van het goddelijke wezen, ook van zichzelven. Bij de synoptici treedt Jezus meer als redder op, en bemoeit zich ook in zijn onderhoud meer met tollenaren en zondaren. Hoewel wij het Evangelie van J. onrecht zouden aandoen, wanneer wij van eene zekere eentonigheid daarin spraken, moeten wij toch constateeren, dat het getal van de onderwerpen, welke in Jezus' redenen ter sprake komen, beperkt is, en bepaalde verheven gedachten vaak in gelijksoortige vormen worden uitgedrukt. Dit is hieruit te verklaren, dat dikwerf niet Jezus, maar eigenlijk de evangelist zelf aan het woord is. Het is hem meer om de theologische gedachte, dan om historische nauwkeurigheid te doen. Hij laat Jezus spreken, gelijk hij meent, dat hij gesproken kan hebben. Hij geeft ons zijn beeld te aanschouwen, zooals hij Jezus zelf voor het oog zijns geestes, d. i. met het oog des geloofs, maar ook met het oog der theologische reflectie aanschouwd had. Hij bekommert er zich dan ook volstrekt niet om, dat hij Jezus' woorden niet behoorlijk laat afloopen, en wij nu en dan niet merken, wie er eigenlijk aan het woord is, òf Jezus, òf de Evangelist. J. heeft in plaats van de gelijkenissen der synoptici allegorien of παροιμίαι (10 : 6; 16 : 25, 29). Jezus' woorden hebben bij J. vaak dit eigenaardige, dat men ze niet begrijpt; zijne hoorders verstaan hem verkeerd. Misverstand wordt geboren; en eerst later ziet men den diepen zin van Jezus' geestelijke woorden in. Prof. van Manen kon daarom spreken van „Het misverstand in het 4de Ev." Zelfs Jezus' eigen jongeren hebben hem dikwelf niet begrepen. (16 : 29)."

Dat ziet er donker uit voor het 4de Evangelie!

Digitized by Google

Toegestemd moet worden, om met Chastand te spreken pag. 252: „Wanneer men leest de redevoeringen van Jezus in de synoptici en in het 4de Ev., kan men niet anders dan getroffen worden door haar verschil. Men zou meenen, niet meer dezelfde stem te hooren (pag. 252)." Maar.... welk een groot verschil ook in het terrein van werkzaamheid, bij de eerste drie, en bij het 4de Ev.! De eerste verhalen vooral den arbeid van Jezus in Galilea, het laatste heeft ons bij voorkeur bewaard het verhaal van zijne werkzaamheid te Jeruzalem. En daarom, welk een groot verschil van hoorders! In Galilea het volk, ongeletterde menschen; in Jeruzalem ontwikkelde Joden, meer gewoon aan de taal der rabbijnen, en dus beter in staat, meer dogmatische reden te begrijpen. Is het dan ook niet uitnemend te begrijpen, dat Jezus in Galilea zich bedient van gelijkenissen, om den geest zijner hoorders te treffen; te Jeruzalem daarentegen uitdrukkingen en vergelijkingen bezigt, ontleend aan het O. T. (10 : 1; Jeremia 2 : 8; 16 : 21, Jezaja 21 : 3), hier gelijk daar den beeldrijken stijl der Palestijnsche Joden behoudend? Hoe kan men dan naar waarheid zeggen: de manier van spreken, de redeneertrant van Jezus bij de synoptici en bij J. sluiten elkander uit? In het 4de Ev. beslaan de prolemische redevoeringen de centrale plaats, en maken er, kan men zeggen, het belangrijkst gedeelte van uit.

In de synoptici wendt Jezus zich meest tot de schare; in ons evangelie (1—6) spreekt Jezus tot onderscheiden personen of antwoordt op aanvallen, uitgelokt door zijne woorden. Joh. heeft de redevoeringen van Jezus, in een ander evangelie meêgedeeld, kunnen kennen; maar, daar hij ze niet volstrekt noodig keurde, om zijn Messiasschap en zijne godheid aan te toonen, is hij ze met stilzwijgen voorbij gegaan; liever eene grootere plaats gevende aan zijne polemische reden (6—12) en aan het onderhoud van den Heiland met zijne discipelen (13—20) die juist in het licht stellen het karakter van den Christus. Dat men dan niet meer zoeke, redeneeringen tegenover elkander te stellen, die niet éénzelfde doel hebben, niet zijn gehouden onder dezelfde

Digitized by Google

omstandigheden, en zich niet richten tot dezelfde hoorders. Het dilemma, dat men dikwerf op deze wijze gesteld heeft: òf Jezus heeft gesproken als in de synoptici, òf wel, Hij heeft gesproken als in het 4de Ev., heeft dus voor ons geen schijn van waarde." Ik kan niet anders, dan daarmeê instemmen.

Spreekt het 4de Ev. meer over den persoon van C., dan over zijn werk, en haalt hij alléén die woorden aan, die getuigen van zijn Messiaanschen oorsprong en karakter, het is, omdat zijn doel een geheel ander is dan dat der synoptici. Mattheus heeft willen aantoonen, dat Jezus was de Messias, door de profeten beloofd, en heeft vooral vermeld de redenen van Jezus, die doen uitkomen zijne Messiaansche waardigheid, en hem aanwijzen als den waren koning van Israël. De persoon van C. is ondergeschikt in zekeren zin aan zijn werk, en de Messias heeft geen ander doel, dan op aarde zijn Rijk te stichten. Schrijft Matth. voor de Joden, Lucas wendt zich tot de heidenen, voor wie hij niet mocht stilstaan bij de profetiën, of bij de eigenaardigheden van den Messias; maar alléén de werkelijkheid der verlossing beschrijft. Het Evangelie van Marcus wil bewijzen, dat J. is de Christus, de Zoon van God, machtig in werken en in woorden, en daarom legt hij meer den klemtoon op zijne daden dan op zijne woorden, maar vooral mededeelend de wonderen van C. Dat alles is voldoende, om te bewijzen, dat de synoptici van de woorden of de daden van Jezus slechts datgene hebben bewaard, wat geschikt is, om het bizonder doel, dat zij beoogen, in het licht te stellen! Ook moeten wij ons niet verwonderen, als het 4de Ev., welks doel verschilt van de drie anderen, ons redenen van Jezus vermeldt, die verschillen van die der synoptici, door vorm en door inhoud. Het 4de Ev., na de anderen vervaardigd, had niet meer te bevestigen evenals Mattheus en Marcus, de Messiaansche idee der Joden; of te toonen als Lucas, dat het heil was voor al de volken; het moest bovenal, tegenover de secten, die de grondslagen zelve van het christelijk geloof dreigden te verwoesten, de groote feiten van de Evangelieleer beves-

Digitized by Google

tigen; aantoonen, dat Jezus wel waarlijk was de Messias, de Zoon van God! Daarom moest het gelijkelijk zijne menschheid tegenover de doceten, en zijne godheid tegenover de gnostieken handhaven [1]) (pag. 254, 255).

Zeker verlevendigt het door Prof. B. aangevoerde het besef, dat gelijk Chastand zegt, wij er geen oogenblik aan kunnen denken, in de redevoeringen van het 4de Ev. de eigenlijke redevoeringen van Jezus te zien; alsof ze door den schrijver waren gestenografeerd. Het Evangelie draagt veel meer dan de andere het persoonlijk cachet van zijn auteur. Maar..... daarom te zeggen, dat hier meer de schrijver spreekt dan Jezus, gaat toch, dunkt mij, veel te ver. — „Zou een eigen jonger des Heeren zich die vrijheid hebben durven veroorloven?" Welke vrijheid? Jezus te laten zeggen, wat hij wist, dat deze niet had kunnen zeggen, en hem dus anders voor te stellen, dan hij geweest was? Stellig niet. Maar, indien hij Jezus' woorden zich niet precies meer kunnende herinneren, hem liet spreken, zooals hij overtuigd was, dat Jezus moest gesproken hebben, hij zelf, die diep in zijn geest was doorgedrongen, de jonger, die juist daarom door Jezus zoozeer bemind werd, waarom zou hij zich die vrijheid dan niet hebben durven veroorloven, hem zoo te laten spreken, als hij deed? Dit was volkomen in overeenstemming met den diepen eerbied, dien hij hem toedroeg.

Trouwens, hoeveel overeenstemming is er wezenlijk tusschen het 4de Ev. en de andere Evangeliën! Klinkt b.v., ook volgens Baljon, Mtth. 11 : 25—27 Johanneïsch, met hetzelfde recht kan men zeggen, dat beelden als van het levend water, van zaaien en oogsten (H. 4), het brood des levens (H. 6) den goeden herder (H. 10), den wijnstok en de ranken (H. 15) synoptisch klinken, als is de vorm niet de parabool, maar de paroimia; en praktisch, populair mogen heeten!

Bepaalt Jezus in het 4de Ev. zijne hoorders 't meest bij zichzelven, men mag toch niet beweren, dat Hij in de

1) Cerinthus etc.

Digitized by Google

synoptici zichzelven niet predikt. Men moet hem belijden voor de menschen, (Matth. 10 : 32); om hem te volgen moet men alles verlaten, en die om zijnentwil zijn leven verliezen zal, zal het vinden (Matth. 10 : 37—39). Hij vraagt niet maar, dat men zijn koninkrijk inga, maar noodigt uit, zijn juk op zich te nemen (Matth. 11 : 29, 30), en tot *hem* te komen (11 : 28). Zij, die hem volgen, zullen worden behouden, want wie hem ontvangt, ontvangt Dengene, die hem gezonden heeft, en hij wil, niet maar dat men de kinderen wijdt aan God; maar dat men ze tot hem laat komen (Matth. 19 : 14 en paralelle plaatsen). Noemt hij zich in het 4de Ev. het licht der wereld, Lucas noemt hem (2 : 31) ook zoo. Hij eischt het geloof in Hem (Joh. 14 : 1) als middel ter zaligheid en in Matth. spreekt hij van de kleinen, die in hem gelooven, (18 : 6) en eischt voor zich dezelfde liefde als God (Matth. 10 : 37). Plaatst hij zich dus niet op gelijken rang met God? Zie ook in de gelijkenissen, de trek van het komen van den Z. der M. in de heerlijkheid zijns Vaders met zijne heilige Engelen. Zoo kan ik ook in wezen geen strijd zien tusschen de christologie van het 4de Ev., en die der synoptici. Het oogpunt, waaruit hij gezien wordt is in het 4de Ev. een ander; maar die gezien wordt is overal dezelfde!

Treedt bij de synoptici Jezus meer op als redder, en verkeert meer met tollenaars en zondaars; toegegeven! Maar bij J. treedt meer op den voorgrond, wie Jezus was (ce qu'il fut), bij de synoptici, wat Jezus deed (ce qu'il fit, Chastand).

Met instemming haal ik hier Chastand aan, pag. 306: „Wij houden voor echt het getuigenis van Clemens Alexandrinus, die zegt: „dat Johannes, ziende dat de uitwendige feiten beschreven waren in de Evangeliën, een geestelijk evangelie wilde samenstellen." De Evangelist wilde dus niet eene nieuwe geschiedenis van Jezus schrijven, maar de leer los wikkelend van de feiten, eene wijsbegeerte van de geschiedenis van den Zaligmaker samenstellen. De synoptici hadden aangetoond, dat Jezus waarlijk was de Messias (Matth. en Marcus), de Redder der menschen (Luc.); het 4de Evangelie vatte al deze onderwijzingen samen, en, toonde tegelijk,

Digitized by Google

dat Jezus was de Messias, door de profeten beloofd, en tegelijker tijd: de Zoon van God (en, voeg *ik* er bij: het vleeschgeworden Woord) gevende aan allen, die in hem gelooven zouden, het eeuwige leven. Dat is het doel van dit Evangelie, dat van de synoptici verschilt, in zoover het dogmatisch is, en door den Evangelist slechts geschreven, om er in te kunnen terugvinden, na zijn dood, het onderwijs van den Meester, dat hij zoo dikwijls had uiteengezet, en verklaard bij zijn leven."

Maar het misverstand van Jezus woorden? Dat is voor mij juist een bewijs te meer voor de werkelijkheid van het verhaalde. De Joden, die de bedoeling der wet zoo verkeerd verstonden, ze *moeten* den Heer, wiens woorden geest en leven waren, herhaaldelijk verkeerd hebben verstaan, alleen oog en oor hebbende voor de zinnelijke Messiasverwachting, en ongezind, om door hem terecht gewezen te worden. Zelfs de discipelen hebben hem immers meermalen misverstaan. Zie slechts Mc. 8 : 21, vgl. Matth. 16 : 11. Niet evenwel volgens Joh. 2 : 21. Het misverstand is daar niet aan de zijde der discipelen, maar aan die der Joden (vs. 20). De schrijver merkt op, niet, dat de discipelen, na Jezus opstanding van de dooden, hem niet meer hebben misverstaan op dat punt, maar, dat zij de Schrift geloofden, en het woord, dat hij gezegd had over den tempel. Dat met dien tempel door Jezus zijn lichaam bedoeld werd, zegt de schrijver, (vs. 21) en ik meen, dat hij het terecht zegt; en dat dus Lücke, Neander, Scholten en Baljon ten onrechte meenen, dat de discipelen Jezus verkeerd begrepen hebben, en dat het echte woord van Jezus gevonden wordt in Mc. 16 : 58. M. i. dwingt het *αὐτὸν* in vs. 19 bij den tempel dien Jezus zal opbouwen aan denzelfden te denken, van welken hij zegt: *λύσατε*. Ik ben het dus ook niet eens met de Koe (Conjecturaal-kritiek enz. bl. 43), dat Jezus begonnen is te spreken van den zichtbaren tempel. Hij spreekt slechts van één tempel, en dat is die van zijn ligchaam. Dat hij toch moeilijk had kunnen zeggen, dat hij zelf den tempel zou oprichten (Baljon), ontken ik. Jezus' opstanding wordt toch genoemd

Digitized by Google

zoowel een opstaan, als een opgewekt worden. Jezus duidt dus op de vraag der Joden naar een teeken, zijn dood en zijne opstanding als zoodanig aan, op dezelfde wijze als in Matth. 12 : 39 en 40, het boos en overspelig geslacht begeert een teeken, en het zal geen teeken gegeven worden, dan dat van Jona den profeet, dat is blijkens vs. 40 zijn dood en opstanding. Dat de Joden het niet begrepen, is te begrijpen. Maar daar volgt m. i. niet uit, dat Jezus dat woord niet zoo bedoeld kan hebben. Wij weten ook niet, of niet het gebaar dat Jezus maakte, hen op het spoor had kunnen brengen. In elk geval: meermalen komt het ook bij anderen voor, dat zij iets zeggen, waarvan zij weten, dat het nog niet kan worden gevat, met het oog op latere dagen, waarin het wel kan worden verstaan.

Dat de zijdelingsche terechtwijzingen, van docetische dwalingen 19 : 35 ons aan een persoon doen denken, die na Johannes' leefde, gelijk Prof. B. zegt, 't kan wel zijn: maar, dan is de vraag, of de aanleiding niet in ons misverstand is gelegen. Op het einde der eerste eeuw moet Johannes dan toch geschreven hebben; welnu, waren de docetische dwalingen toen niet reeds aan het opkomen?

Maar.... het aanhangsel, (H. 21.) Dat is, volgens Prof. B., met 1—20 van éénzelfden schrijver en getuigt dus tegen Johannes als auteur. Eén van beide, volgens hem: Joh. had het vergeten. Maar hoe kan dat? Eene verschijning van Jezus, die voor hem zelven van zoo groote beteekenis was geweest? Of zijn papyrusrol was op, en de schrijver moest zich beperken. Ondersteld, dat er geen andere oplossing was, dan mag geconstateerd, dat deze er is, al neemt Prof. B. haar slechts ter laatste instantie aan. Maar is zij noodig? Kan Johannes geene reden hebben gehad, nu hij Jezus vooral in Judaea beschreven had, diens openbaringen in Galilaea eerst later te boek te stellen, en voorshands met diens verschijningen te Jeruzalem te besluiten, waardoor zijn uitgangspunt (1 : 1) in de geschiedenis (20 : 28) was gerechtvaardigd gebleken? — Dat H. 21 van een anderen schrijver is dan het voorafgaande, en wel van de hand van

Digitized by Google

Andreas, dat kan ik, op grond van taal en stijl, Chastand niet toestemmen. Wel houd ik (met de Koe, zie de Conjecturaal-kritiek enz. bl. 251) vss. 24 en 25 voor een toevoegsel van lateren tijd. Alleen zie ik niet in, dat Johannes niet kan hebben geschreven vss. 23, om te doen opmerken, dat door zijn sterven het woord van Jezus aangaande zijn blijven niet zou worden gelogenstraft. In elk geval: de kwestie over den auteur van Joh. 21 kan onmogelijk beslissend zijn voor de vraag naar den auteur van het 4de Evangelie.

Gaan wij dan nu over tot de stelling van Prof. B.: dat het Evangelie van Joh. wil zijn (19 : 35 en 21 : 14), bewijst niet, dat het van Joh. is. H. 21 : 14 zij mij vergund, na het voorafgaande gezegd te hebben, over te slaan. Blijft over 19 : 35. Zeker wil, blijkens dat woord, het Evangelie van een ooggetuige, Johannes, zijn. Maar daartegen geeft bezwaar: niet het perfectum: μεμαρτύρηκεν (Francke) maar ἐκεῖνος, volgens Prof. B. Dat de schrijver daarmeê wijst op zichzelven, staat bij mij vast. Ik verklaar het dan ook niet van den verhoogden Christus[1]), noch beschouw het met Blass als een glossema, om daarvoor in vs. 36 te lezen ἐγένετο δέ (in plaats van γάρ·). Het een zoowel als het ander is m. i. een coup de désespoir. Maar, waarom wij na ἐωρακώς in plaats van ἐκεῖνος zouden hebben verwacht: αὐτὸς οἶδεν of αὐτὸς ἐαυτῷ σύνοιδεν, begrijp ik niet. Het laatste is bepaald eene onisraelietische gedachte. Prof. B. laat haar in zijn commentaar (1903) dan ook weg! En αὐτός is hier te zwak; alléén ἐκεῖνος hier op zijne plaats. Het wijst terug op

---

1) Gelijk met Zahn de oud-Hoogl. E. H. v. Leeuwen in zijne belangrijke „Bijbelstudiën", Utrecht, H. de Vroede 1904, bl. 56—58. Volgens dezen geleerde is ἐκεῖνος, *Hij*, eene vaststaande uitdrukking, waarmeê gewezen wordt op J C., reeds meermalen in het Evangelie, maar vooral in den 1sten brief van J. Dat echter in het Ev. op J. C. gewezen wordt niet alléén met ἐκεῖνος, maar ook met οὗτος, en tallooze malen met αὐτός, heeft geen bewijs noodig. 1 : 33, door Prof. v. L. aangehaald, slaat ἐκεῖνος niet op J. C., maar op ὁ πέμψας με βαπτίζειν ἐν ὕδατι = God. Trouwens, hoe dikwerf wordt met ἐκεῖνος niet J C. bedoeld; maar integendeel: een uur, een dag, een plaats; de Schriften (5 : 39), Mozes (5 : 46, 47), de Duivel (8 : 44), een dief (10 : 1) enz. — Met ἐκεῖνος opgevat als van Johannes bedoeld, loopt parallel 21 : 7 en 23 ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος.

Digitized by Google

ὁ ἑωρακώς etc. Die het gezien heeft, en de waarheid getuigt, *die* weet hét. Tegenover Prof. Baljon's: „een beroep op de objectieviteit en de bescheidenheid des schrijvers baat hier niets," zeg ik mijnen onvergetelijken academievriend Dr. S. S. de Koe in zijn reeds meer dan eens door mij aangehaald geschrift bl. 226 achterna: „op echt-Israëlietische wijze objectiveert zich de schrijver, om het feit, dat hij mededeelt, des te meer op den voorgrond te doen treden. Dat hij er een zoo bizonder sterken nadruk op legt, dat hij het gezien heeft, wat hij in vs. 33 en 34 verhaalt, is, omdat voor hem dat sterven, dat waarachtig sterven, zoo uiterst gewichtig is, als het sterven van den waarachtigen Messias, daar dit nog uit de vervulling van twee uitspraken der H. S. blijkt."

Zeer treffend m. i. zegt hier de Koe: „Geen oogenblik was meer geschikt voor eene uitboezeming, als die we hier vinden. Had het vroeger reeds niet aan aanwijzingen ontbroken, dat de Evangelist groote beteekenis hechtte aan den dood des Heeren, blijkens zijne mededeeling van woorden des Heeren als die wij vinden in H. 10 : 18, 12 : 24, ook bepaaldelijk als kruisdood (12 : 44), thans is die dood *feit* geworden, gelijk de uitstorting van bloed en water uit de doorstoken zijde boven allen twijfel verheft. De vernedering heeft het eindpunt bereikt, de beenen worden door eene alleen door goddelijke tusschenkomst verklaarbare terughouding der Romeinsche soldaten niet gebroken; de verheerlijking vangt reeds aan. De Schrift is vervuld tot in hare kleinste bizonderheden toe; en nu aan het eindpunt der vernedering, bij de werkelijkheid van den dood, en bij den aanvang der verheerlijking, is het het geschiktste oogenblik, om op hooggestemden toon de Messianiteit uit te roepen van den aan het kruis gestorven Jezus. In hetgeen daar geschied is, loopen al de lijnen van zijn leven, en van Gods raad, die in de Schrift was nêergelegd, samen. Zoo ergens, dan was hier de toon van blijde zekerheid, de opwekking tot gelooven en de stille aanbidding, die we in dit woord des Evangelisten hooren trillen, gerechtvaardigd. Wij besluiten dus, dat alles pleit voor het gevoelen, dat men

Digitized by Google

hier wel degelijk eene hoogst gepaste en zielkundig volkomen verklaarbare uitboezeming des Evangelisten — zelven hebben;" ik voeg er bij, ook zonder dat aan bestrijding van docetische leeringen wordt gedacht. Zoover is het er af, dat de schrijver hier uit zijne rol valt (commentaar van Prof. B. op vs. 35). Werd de waarheid van vs. 33—34 bestreden, zegt Prof. B., dan werd die bestrijding het best door een persoonlijk getuigenis weerlegd. Joh. 1 : 14 (ἐν ἡμῖν, ἐθεασάμεθα) is de schrijver minder angstvallig, en spreekt ook uit zijn eigen naam. Daartegen merk ik op: ook hier, al schrijft hij niet in den derden, maar in den eersten naamval, noemt hij echter zijn naam evenmin. Ook valt het niet te ontkenden dat zijn getuigenis ook in vs. 32 persoonlijk is, zonder zijn naam.

Zoo kom ik tot het laatste, dat door Prof. B. (op bl. 366, in verband met bl. 359—361) tegen Johannes als auteur is aangevoerd; namelijk de onmogelijkheid, dat de Johannes van Gal. 5 : 9, die wel de genade, aan Paulus verleend, erkent, en hem de rechterhand der gemeenschap geeft; maar toch beslist daar als apostel der besnijdenis optreedt, de auteur van een Evangelie zijn kan, dat met het Jodendom als beginsel totaal gebroken heeft, en dat voor heidenen bestemd is. Was Johannes de schrijver, dan zou hij niet alléén met zijn Israëlietisch maar ook met zijn christelijk verleden gebroken hebben. Deze bedenking schijnt mij zwaarwichtiger toe dan zij werkelijk is. Toegestemd natuurlijk: Johannes was in Gal. 2 : 9 nog apostel der besnijdenis. Maar volgt daaruit, dat hij het tot in zijn hoogen ouderdom moet zijn gebleven? Al schreef hij zijn Evangelie voor geloovigen uit de heidenen, en had hij met het Jodendom — als den weg tot het eeuwige leven — totaal gebroken, het is er toch zeer verre van, dat hij daarom op het Jodendom met verachting neêrziet. Hij is, mogen wij zeggen, in weerwil van Joh. 1 : 17, namelijk de tegenstelling tusschen de bedeeling van Jezus Christus, door wiens bemiddeling genade en waarheid zijn geworden, en de bedeeling der wet, die door bemiddeling van Mozes is gegeven, nog altijd in merg en

Digitized by Google

nieren Jood, in den edelsten zin van het woord. De zaligheid is uit de Joden (4 : 22). Zij aanbidden wat zij weten. (4 : 22). Het volk der Joden en de discipelen zijn het eigendom van den Messias (1 : 12, 13; 13 : 1). Het volk Gods bestaat niet alléén, maar toch oók uit Jo len (11 : 52). Welk een gezag kent hij toe aan het O. T.! Hoe wemelt zijn geschrift van aanhalingen, beelden en vergelijkingen, daaraan ontleend! Meer dan eenig ander geschrift van het N. T., uitgezonderd den brief aan de Hebreën en de Openbaring. Al de deelen van het O. T. hebben voor hem dezelfde waarde; en hij wijst ze dikwerf met één en hetzelfde woord aan; b. v. ἡ γραφή (13 : 18, 19 : 24, 36, 37). evenals Paulus en Jacobus, Volgens hem moet elk mensch, die Mozes begrepen heeft, J. C. aannemen; en die Hem verwerpt, zal door Mozes aangeklaagd worden, want die heeft van hem geschreven (5 : 45, 47; en 5 : 39).

De Wet = het geheele O. T. kan niet gebroken, ontbonden, van kracht beroofd worden (10 : 34; 12 : 34; 15 : 25 = Rom. 3 : 19; 1 Cor. 14 : 22; vgl. Mt. 5 : 19). Nergens blijkt de schrijver gebroken te hebben met het Jodendom, en hij verklaart zelfs de feiten van Jezus' leven, en de omstandigheden van zijn dood, bij het licht der profetie, waarvan het meerendeel, volgens hem, slaat op den Messias. Het vierde Evangelie is dus een Joodsch geschrift, en kan men het niet plaatsen boven het Evangelie van Mattheus, dan kan men het ten minste op ééne lijn daarmeê stellen (Chastand). De naam Jood moet derhalve in het oog van den auteur stellig een eernaam zijn, al treden bij hem de meeste Joden (niet allen, denk aan Nicodemus, Jozef van Arimathea e. a.) als tegenstanders van Jezus op. 5 : 1; 6 : 4; 7 : 2 spreekt hij over de Joden, als of hij niet meer tot hen behoorde, zegt Prof. B. Maar bedenkt men, dat hij aan heidenen van hen verhaalt, dan valt dat bezwaar weg. Het *uwe* wet, dat Jezus spreekt in 8 : 17 en 10 : 34, waar het bezittelijk of persoonlijk voornaamwoord telkens achteraan staat, en dus den nadruk heeft, vgl. ook 15 : 26 *hunne* wet) is daaruit te

Digitized by Google

verklaren, dat Jezus zich op het standpunt van zijne tegensprekers stelt, die hem als vijand van de wet aanzien. Het is wel antijudaistisch, maar niet antinomistisch bedoeld (zie Meyer's commentaar).

Hoe zou dan deze schrijver niet de Johannes van Gal. 2 : 9 kunnen zijn geweest; niet juist het eerst tot den Evangeliearbeid onder het volk Gods zich hebben getrokken gevoeld? Het is hier de vraag niet, of hij niet zelfs boven Paulus uitgaat. Zeker staat de Johanneïsche theologie het hoogst. Ofschoon op het verschil zooals Prof. B. het aangeeft met de Paulinische, in mijn oog heel wat valt af te dingen. B. v. bij Paulus is de invloed der Joodsche eschatologie nog zeer merkbaar, bij Johannes niet. Deze laatste heeft er naar zijn verheven, spiritueel standpunt meê gebroken. Nergens spreekt hij van een laatst gericht met eene scheiding tusschen de zaligen en de veroordeelden. Maar hoe dan: Joh. 5 : 28, 29; de ure komt, dat allen, die in de graven zijn, de stem des Zoons van God zullen hooren en zullen uitgaan, die het goede gedaan hebben, enz.; en die het kwade gedaan hebben, enz.? En Joh. 6 : 40, 44, 54: τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ; vgl. Dan. 12 : 2; eene uitdrukking die alléén hier, niet bij de synoptici, voorkomt? En Joh. 21 : 22, 23, ἕως ἔρχομαι, en Joh. 15 : 6, de doode ranken geworpen in het vuur (Gehenna)? En Joh. 11 : 24, opstaan ten laatsten dage? Mij dunkt, daaruit blijkt duidelijk, de krisis, welke de verschijning van Christus in dit leven reeds werkt, sluit ook volgens J. de eindkrisis niet uit (Joh. 5 : 22). En wordt hier de sjeool niet uitdrukkelijk genoemd, hij wordt ook niet geloochend (Joh. 15 : 6). Er wordt slechts gesproken van een zijn in de graven; evenals in de gelijkenis van Luc. 16: de rijke werd begraven. Wordt hier van de sjeool wél gesproken, het is, om het bizondere doel, dat Jezus met die gelijkenis had. Ook gaat het m. i. niet aan te zeggen: eene vraag als die in Rom. 3 : 1, wat het voorrecht van den Jood was; of eene opsomming in den trant van Rom. 9 : 4, 5, zou niet passen in het kader van het J. Evangelie. Ik zou willen zeggen: zij past er uitnemend in. Het geheele

Digitized by Google

Evangelie wijst er op. „Het Christendom is eene vreemde godsdienst geworden, en het Jodendom had slechts eene paedagogische beteekenis." Maar was het bij Paulus anders? Was volgens hem ook niet de wet een παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν? Maar al was dit alles niet zoo; en al was het waar, dat de theologie van J. gedeeltelijk van meet af zijn eigendom was, die van Paulus daarentegen de vrucht van zijn strijd, en al was het waar, dat Johannes voor een ander deel steunt op Paulus; hetgeen, naar ik geloof, niet is te bewijzen, wat doet het hier ter zake? De charismata des H. G., en Gods leidingen zijn verschillend. Ik kan niet inzien, dat Joh., na apostel der besnijdenis te zijn geweest, niet later, evenals Paulus, zich aan het hoofd van heiden — christelijke gemeenten kan hebben gesteld, aanleiding gevonden hebbende in de verwoesting van Jeruzalem.

Hiermede heb ik het einde bereikt, dat ik mij had voorgesteld. Het voornaamste, dat, naar mij voorkomt, door Prof. B. in zijne aangehaalde bladzijden was samengedrongen, dat alléén heb ik getracht te bespreken, en ga niet in op de uitwendige getuigen, die zoo sterk mogelijk voor Johannes den Apostel pleiten, noch op tal van andere bizonderheden, die Prof. B. heeft genoemd, want, dan zou mijn „iets" moeten aangroeien tot de proportiën van een boek. Niet onverschillig kon ik aanzien, ik beken het, dat de Johanneische oorsprong van het 4de Evangelie werd ontkend, al heb ik zeer wel gemeend op te merken, dat Prof. B. eigenlijk nog eenigzins weifelt; en oog toont te hebben, zoowel voor het Israelietisch karakter als voor de groote liefde, voor J. als het vleesch geworden Woord waarmede dit Evangelie is geschreven (zie pag. 366). En doet het misschien van mijn objectiviteit geene hooge gedachten koesteren, ook Johannes heeft waarlijk niet geheel objectief geschreven. Liefde voor dit Evangelie heeft mij er toe gebracht, de stoute schoenen aan te trekken, en den mij betamenden schroom gedeeltelijk te overwinnen. En al had ik mogelijk niemand overtuigd; 't kan zijn, dat Chastand's voortreffelijke arbeid, iemands aandacht heeft getrokken, en

Digitized by Google

onder de oogen wordt genomen. Dat zou mij zeer verblijden. In elk geval, wat mij betreft, het is mij een voorrecht, met de gemeente, het 4de Evangelie als het werk van Johannes aan het hart te drukken. En hoe meer ik onder den indruk kom van zijne verhevenheid en zijne diepte, van zijn eenvoud en zijn doorwrocht zijn; zijne kalmte en zijn gloed; en hoe elke regel, ja bijna elk woord getuigt van de rijpheid van hoofd, de diepte van blik, den rijkdom van geest en de innige godsvrucht van zijn schrijver, met des te inniger genot hoor ik een Ernesti verklaren: „het hart van Christus klopt er in,"; en een Herder uitroepen: „een Engel heeft het geschreven!"; komt mij te binnen, hoe Matthias Claudius schreef: „am liebsten les' ich im Sanct Johannes. In Ihm ist so etwas ganz wunderbares — Dämmerung und Nacht, und durch sie hin der schnelle zuckende Blitz, 'n sanftes Abendgewölk' und hinter dem Gewölk der grosse volle Mond leibbaftig! so etwas schwermuthiges und hohes und ahndungsvolles, dasz mans nicht satt werden kann; en luister ik weêr naar het kerklied uit het grijs verleden: Volat avis sine meta Quo nec vates nec profeta Evolavit altius, en wat daar verder volgt; om nu van den verheven weerklank op dat lied van onzen Beets [1]) te zwijgen.

Harlingen, Nov. 1904. H. A. Leenmans.

---

1) Zie zijne „Dichtwerken", Amsterdam, W. H. Kirberger, 1876, Dl. III, bl. 540—542, „Aan den Apostel Johannes."

Digitized by Google

Aan Dr. A. H. de Hartog.

Waarde Vriend,

Met belangstelling las ik uw „Over de mechanische en teleologische Natuurbeschouwing." Ik denk er niet aan, de uitnoodiging, waarmee gij besluit, op te volgen. Het ontbreekt mij daartoe aan de noodige propaedeuse en aan de noodige krachten.

Getroffen heeft het mij, dat Kuenen in een lezing over Kant het een gebrek acht in deze, dat hij bij zijn wijsbegeerte de bewegingen zijns harten het zwijgen oplegt. Omdat Kuenen zelf aan dit euvel mank gaat bij zijn critiek, breekt de waarheid zich hier te opmerkelijker baan.

Het is geen redekunstige figuur, wanneer ik van den grooten Koningsberger slechts vragend spreek. Maar al wordt hij thans van moderne zijde in Duitschland geannexeerd als de wijsgeer van het Protestantisme, zijn Christelijke vrienden voelden met smart bij de verschijning van de *Kritik der reinen Vernunft*, welk een diepe kloof hij daarmee gegraven had tusschen zich en het Christendom. Is het niet de besliste loochening van Joh. 1 : 14? En is niet Kant, waar hij de symbolische opvatting van Jezus Christus overneemt van Spinoza, juist thans onze gevaarlijkste tegenstander?

Hebben niet de Christelijke wijsbegeerte (onderscheiden, maar geenszins afgescheiden van de kerkelijke dogmatiek), vertolking van Gods openbaring in Jezus Christus, en wat

Digitized by Google

men in het algemeen de wijsbegeerte noemt, hebben zij niet, psychologisch beschouwd, eenzelfde streven: het antwoord op de levensvraag?

Schijnt Kant, met den bloot formeelen inhoud van zijn hoofdwerk, hierop een uitzondering te maken, is dit niet louter schijn? Doemt niet zijn *Reine Vernunft* met haar ontkenning van Gods openbaring in Christus zijn *Praktische Vernunft* tot haar armelijke rationalistische trias in tegenstelling met den vollen rijkdom, de blijde heerlijkheid des Christendoms? Het zij mij vergund u te danken voor uw: „De diepere problemen (van zonde, zelfbewustzijn enz.) zijn gegrond in de realiteit, die de wereld der verschijnselen draagt en de wereld der ideeën verwerkelijkt."

Ja, de idee is verwerkelijkt. Het Woord is vleesch geworden. Naar het innigst wezen van zijn Wezen is God in de menschheid ingedaald, om zijn leven haar deelachtig te maken. Daardoor staat de belijder van Christus tegenover de wijsbegeerte. Zij zoekt; wij hebben gevonden. Zij streeft naar harmonie; wij hebben de Verzoening. Zij wil waarheid; wij hebben den Waarachtige. Zij is de vernieuwing van het (edele) Heidendom; wij hebben Jezus Christus, den Gekruisigde, den Verrezene. Streeft zij naar verlossing van het eindige, wij hebben verlossing van schuld en zonde. Kent zij *nederigheid*, wij begrijpen niets, wij weten niets, wij staan volslagen buiten de waarheid, indien het ons aan *ootmoed* ontbreekt. Zij wil ontwikkeling; wij hebben het herstel der gevallen menschheid.

Nooit heb ik mijn eigen levensgeschiedenis zoo door een ander beschreven gezien als in deze woorden van Vinet:

„De eerste raad, dien de rede ons moet geven, is de rede onbevoegd te verklaren in alles wat niet tot haar gebied behoort. Maar de rede is hoogmoedig, de rede is hardnekkig; zij wil het niet opgeven. En wat doet nu de Heer, als hij eene ziel wil redden? Hij laat haar zich eenigen tijd uitstrijden in haar redeneeringen, en vergeefs tegen haar machteloosheid worstelen. En als zij afgemat en wanhopig is, als zij bekend heeft niet bij machte te zijn, noch de behoefte aan licht te bevredigen, noch die te smoren, dan maakt Hij

Digitized by Google

zich hare vernedering ten nutte; Hij legt de hand op de ziel, die vermoeid is door hare pogingen en gebroken door hare nederlagen; en Hij noopt haar om genade te roepen. Dan vernedert zij zich; zij onderwerpt zich, zij zucht, zij roept om hulp, zij doet afstand van weten, zij wil niets anders dan gelooven, zij beweert niet langer te begrijpen, zij heeft een smachtend verlangen naar het leven. Het hart begint dan zijne functiën, het neemt de plaats in van de rede; het is angstig, begeerig, en zóó juist wil het God. Het vraagt om genade, en de genade wordt gegeven; het vraagt steun, en de steun is er; het vraagt de zaligheid en het ontvangt de zaligheid. Middellijk wordt aan dat ellendige en verslagen hart gegeven alles wat geweigerd was aan de hoogmoedige en trotsche rede. Zijn ellende doet het begrijpen wat zijn rijkdom verborgen hield. Het begrijpt zonder moeite, het neemt met warmte de waarheden aan, waaraan het behoefte gevoelt, en zonder welke niet ééne menschenziel vrede of geluk hebben kan. En zoo wordt vervuld wat de Wijsheid gezegd heeft: „Uit het hart zijn de uitgangen des levens."" (Overdenkingen. Vertaald door H. C. Voorhoeve, em. pred. bl. 42/3).

Wat onze zwakheid schijnt, blijkt onze kracht. Verrukkelijk zegt Secretan (Phil. de la Liberté T. I p. 174): „Oui, sans doute il faut que la raison s'humilie, il faut qu'elle se prosterne, qu'elle s'abîme, et que, sans le comprendre elle accepte le christianisme en adorant, sur l'autorité du besoin qu'elle en a. Mais, pour elle aussi, la mort est le chemin de la vie, pour elle aussi, le sacrifice amène la bénédiction."

Daar is geen onafhankelijke wijsbegeerte. „Niemand kan achter zijn venster staande zich zelf op straat zien voorbijgaan." De wetenschap maakt de waarheid niet, maar vertolkt ze. Eerst de taal, dan de grammatica. Eerst de poëzy, dan de metriek. Eerst de opvoeding, dan de paedagogiek. Eerst het gemoedsleven, dan de geloofsleer. Sancta theologia staat nog altijd in beginsel tegenover de wereldwetenschap. Zij kent het diepste denken. Zij belijdt het *credo ut intelligam*.

Daar is op geestelijk gebied maar één criterium der waar-

Digitized by Google

heid: diepte, d. w. z. hoogte. Wat uit de heiligste hoogte neergedaald onze diepste behoeften bevredigt, dat is waarachtig, onvergankelijk. Zien wij een wijsbegeerte, die uit optimisme ontspringt, zij liegt; te ontzettend is de vloek der zonde. Zien wij een wijsbegeerte uit pessimisme opgegroeid, zij liegt; te heerlijk is de blijdschap der verzoening.

Zullen wij dan de wereldwetenschap op zijde stellen? Geenszins. In haar diepsten grond, als poging tot principieele oplossing van het wereldraadsel onwaar, voert zij kostbare détails aan tot verruiming van onzen blik. Geen lichtschuwe nachtschool voedt ons op. Slechte pleitbezorgers Gods zijn wij, als wij wat *luce clarius* is aan het licht onttrekken. De fout, aanvankelijk door de Kerk gepleegd tegenover de Copernicaansche wereldbeschouwing, is ons tot waarschuwing. Daar komt een tijd, dat de Gemeente van Christus voelt: deze of die ontdekking is niet in strijd met het Christendom. Dan neemt zij ze — ik behoef wel niet te zeggen, dat het geenszins plotseling gaat — op in haar geloofsleer.

Wij zijn niet van onzen tijd, maar wij staan midden in dezen tijd. Willen wij hem in de kracht onzes Heilands beheerschen, kennen moeten wij hem. De zonde begrijpen is haar loochenen; maar verstaan de aspiraties, die zich uiten in de teekenen des tijds, dat is onze taak als volgelingen van den Barmhartige, die de vermoeiden en belasten tot zich riep. Is het niet, of juist dit zijn woord voor onzen tijd gesproken is?

Daar is iets titanisch in de worsteling met de geduchte wereldproblemen. Daar is iets ontroerends in dat telkens teleurgesteld: *eritis sicut Deus.* Stelsels ontstaan, stelsels wijken. Wereldbeschouwingen komen op, wereldbeschouwingen gaan onder. Opvattingen dringen door, opvattingen verdwijnen. En toch, gij wijst er ons te recht op, er is in die dwaling een bestanddeel van waarheid. Zelfs in zijn gevallen staat blijft de mensch van Gods geslachte. Naar Hem dorst ook het onwedergeboren hart. Het zoekt en tast, of het Hem vinden mocht.

Digitized by Google

Niet straffeloos, het is gebleken, wordt de diepte van den Germaanschen geest miskend. Boven velen zijt gij er van overtuigd.

Wee ons, als wij ook maar met een zweem van hooghartigheid, met een eigengerechtigen waan ons boven hen verheffen! Juist ook in dit opzicht is de beoefening der wereldwetenschap, waartoe gij ons opwekt, zoo weldadig. Daar zijn er onder haar beoefenaars, voor wier karakter wij oprechten eerbied leeren koesteren. Daar is iets groots in dat belangeloos streven naar waarheid. Daar is een idealisme, dat ons doet ontgloeien. Het weinige, dat ik ooit van den ouderen Fichte las en hoorde, maakt, dat ik hem als onbewust Christen liefheb en hoogacht.

En toch, daar is nog een laatste reden, waarom ik u dankbaar ben voor uw raad. Een blik in de wereldwetenschap versterkt ons in ons allerheiligst geloof. Dezer dagen kreeg ik in handen: *Blätter zur Pflege persönlichen Lebens* van den physioloog Dr. Johannes Müller. Welk een ernst! Welk een liefde en eerbied voor Jezus' persoon! Maar ik mag dit beok, al bevredigt het mij niet volkomen, geenszins tot de wereldwetenschap rekenen, „Indien iemand achter mij wil komen, die verloochene zich zelven", geen woord heeft hem zoo vreeselijk en zoo lang geërgerd. Maar het liet hem niet los. Eindelijk heeft hij het verstaan uit dat andere: „Wie zijn leven verliest om Mijnentwil, die zal het vinden".

Ik doe von Hartmann zeker niet te kort, als ik zeg, dat die diepe eerbied, die warme liefde voor Jezus bij hem wordt gemist. Maar toch, toen ik vóór vele jaren zijn *Phil. des Unbewussten* las, trof mij weldadig de aanzienlijke plaats, die de teleologie hier inneemt, in tegenstelling van Scholtens *via causalitatis* als eenigen weg tot Godskennis.

En in hetgeen gij aanhaalt welk een apologie des Christendoms. „Het protest tegen het intreden van een organiseerend beginsel zou dan alleen recht van bestaan hebben, indien het *a priori* vast stond, dat er in de gansche organische wereld geen andere acties mogelijk zouden zijn dan

Digitized by Google

de zoodanigen, die uit de atoomkrachten volgens de anorganische natuurwetten ontstaan. En dit *petitio principii* is nu juist het *vooroordeel*, dat de voorstanders van mechanische natuurbeschouwing beheerscht." Hoe gansch anders dan de vroeger bij ons te lande zoo oppervlakkig nagesproken gemeenplaats: wonderen zijn onmogelijk.

Is de Vries' mutatie-theorie, al nadert hij zelf geenszins tot de Christelijke levensbeschouwing, toch niet een verkwikkend protest tegen de wegen van geleidelijkheid, het alles vergiftigend nivellement?

En wat doet het goed Weissman te hooren spreken van een „diese Welt wollende, göttliche Allmacht".

Gods wil. Neen, nog niet helaas! Gods heilige wil. Dan moet het niet langer zijn „logische doelstelling" (bl. 227). Dan moeten 's menschen diepste behoeften ontwaken. Gelukkig gij, die de wijsbegeerte beoefenend, toch krachtens uw ambt altijd weer met de zondaarsbehoeften in aanraking komt. Zalig zijn de armen van geest, want hunner is het Koninkrijk der hemelen. Gij herinnert u die bladzijde uit Goethe's *Gespräche mit Eckermann*, waarin hij, de gelukkig geprezene, ons als 75-jarige een blik laat slaan in zijn ongelukkig bestaan, in de teleurstelling, die het leven hem heeft bereid. Heil ons, dat Gods openbaring in den Zoon zijner liefde de grond is van 's Christens wijsbegeerte.

Onlangs werd mij gezegd (ik geloof naar aanleiding van Dr. H. W. Ph. E. van den Bergh van Eysinga): er is zooveel onklaarheid, omdat zij, die spreken of schrijven, zoo zelden hun *erkenntniss-theoretisches* beginsel in het licht stellen.

In „verwerkelijkt" bl. 228 hebt gij het uwe onomwonden uitgesproken. Of er niet nog meer beslist de nadruk op moet worden gelegd? Of het theologisch uitgangspunt niet meer principieel tegenover het wijsgeerig moet worden gesteld? Of niet de persoonlijkheid Gods, die volkomen intens zich zelf is, omdat zij zich volkomen geeft in Jezus Christus, niet had moeten worden aangewezen als de verzoening tusschen immanentie en transscendentie? En onze trinitarische belijdenis als de overwinning van pantheïsme en deïsme? Of gij scherp

Digitized by Google

genoeg scheiding maakt tusschen het theologisch en het wijsgeerig uitgangspunt? Eerlijk gezegd, die vragen zijn bij mij opgerezen. Tot het antwoord acht ik mij niet bevoegd [1]).

Van harte de uwe in Christus

Arnhem, 27 Juni 1904. E. SNELLEN.

1) Schitterend, neen smartelijk blijkt in de jongere modernen, dat de strijd tusschen geloof en wijsbegeerte eenig en alleen gaat om de realiteit van Christus. Hoe lang houden zij het nog met hun verlossingsbehoefte uit buiten den Verlosser? „Eten willen zij van hun eigen honger, drinken van hun eigen dorst." (Dr. van Nes). Zij loochenen „het afschuwelijk wonder van omlaag" (Prof. Gunning), den nietigen mensch in opstand tegen den almachtigen God, en daarom verwerpen zij het verrukkelijk Wonder van omhoog, Gods erbarmende liefde in Christus. Zij missen de diepte van schuldgevoel, daarom weten zij niet, dat Gods heerlijkheid het heerlijkst uitblinkt, waar Hij indaalt in onze diepste nooden om er ons uit op te heffen.

Als wijsgeeren derven zij het heroïsme der ontologie. Als halve Christenen missen zij den moed om zich in vollen zin verloren zondaars te voelen. Op het stuifzand van den stemmingsgodsdienst staan zij nog ver van de Rots der eeuwen. Slechts waar de trots des harten is gebroken, daar kent men een logica hooger dan die van het gezond verstand, dan die van den weemoed der wereldsmart, die bloot verlossing van het eindige predikt.

Waar niet de geloovige critiek èn wijsgeerig èn historisch (de letterkundige critiek geenszins buitensluitend) wordt aanvaard, daar tast men de Gemeente in haar hartader aan. *Credo ut intelligam* blijft de weg tot kennis.

Digitized by Google

Boekaankondigingen.

Lic. theol. GERHARD FÜLLKRUG. *Der Gottesknecht des Deuterojesaja.* Eine kritisch-exegetische und biblisch-theologische Studie. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1899. (VII + 119 S.). 2.80 M.

D. ERNST SELLIN. o. Professor der evangelischen Theologie in Wien. Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil. I. *Der Knecht Gottes bei Deuterojesaja.* Leipzig, A. Deichert'sche Verlagsb. N. 1901. (IV + 302 S). 6.50 M.

D. FRIEDRICH GIESEBRECHT. ord. Professor der Theologie an der Universität Königsberg. *Der Knecht Jahves des Deuterojesaja.* Königsberg i. Pr. Thomas & Oppermann, 1902. (208 S.) 5.60 M.

Ziehier drie verschillende studies over éénzelfde onderwerp, die ieder hun eigen weg gaan en tot een geheel verschillend resultaat komen. Toch grijpen zij natuurlijk telkens op elkander in en kan het niet verwonderen, dat wij er onderlinge polemiek in aantreffen. Het laatste woord heeft Gie-

Digitized by Google

sebrecht, daar hij het laatst schreef, maar zijn vroeger uitgegeven studies over Jesaja maken, dat ook Sellin hem te woord kan staan. Veel verschillen zij in inrichting en uitwerking. Zonder twijfel draagt, naar het mij voorkomt, het werk van Giesebrecht den wetenschappelijken palm weg. Het is een geharnast betoog voor de collectieve opvatting. Men ziet dat dit niet het werk is van iemand, die er zich eerst kort van te voren heeft ingezet, maar die, zooals hij ten overvloede zelf verklaart, terug kan zien op een langdurige studie aan het onderwerp gewijd. Het is daarbij geschreven in glashelderen stijl en streng logisch opgebouwd. Alle onnoodig bijwerk wordt vermeden. Het is alles zakelijk en logisch. Één ding slechts is te betreuren, dat is G.'s wijze van polemiseeren. Bij geleerden, die op eenzelfd theologisch standpunt staan is het misschien beter van odium professionale dan van theologicum te spreken. Maar hoe het zij, odium is er en niet weinig fel ook. Iemand die kalm voortleest moet zich verbazen over de hardhandigheid waarmede deze professor zijne collega's te lijf gaat. Ziehier eenige staaltjes. Reeds dadelijk (S. 3) noemt hij de verklaring van den Ebed als Messias of een of anderen Davidiet, door Kittel e. a. verdedigd, een „beklagenswerthe Verirrung", alsof er iets misdadigs in school. Van Duhm heet het (S. 14) „wahrlich ein bescheidener Ausleger, wenn auch nicht bescheiden in Bezug auf die Ansprüche, die er für seine Geltung macht, aber bescheiden in Bezug auf die Ziele, die er sich steckt. Das Oberflächlichste befriedigt ihn völlig". Bij het bestrijden van Laue (S. 138) verklaart hij: „von dem nur halb richtigen Geklapper mit Kategorien, die für einen jungen Theologen stets etwas Blendendes an sich tragen, wil ich absehen". Maar dit is nog niets bij hetgeen Sellin te hooren krijgt. Zijn studiën noemt G. (S. 71) zonder meer „Pamphlete". Hem worden naar het hoofd geworpen uitdrukkingen als „Taschenspielerscherze" (3 maal wordt dit beeld gebruikt) „Advocatenkniff" „dilettante Methodelosigkeit"; bij een nieuw argument zegt G.: „Sellin stammelt weiter"; trekken, die bewijzen moeten dat de Ebed een bepaald individu is, worden

Digitized by Google

door S. met „geradezu kindlichen Geblähtheit" aangewezen enz. Erger nog is het als G. (S. 73) insinueert, dat S. bij eenige citaten gerekend heeft op het groote publiek (zou dat zulke studiën lezen?), dat de plaatsen niet opzoekt; want het is niet waar, dat S., gelijk G. het voorstelt, beweert dat נגלה niet kan beteekenen: door voorspellen openbaren; hij wilde aantoonen dat het dit niet kon beteekenen in samenhang met זרוע יהוה en dit laatste komt in zijn citaten wel degelijk voor. Evenmin kan den toets doorstaan het gebruik dat G. maakt (S. 169) van een schrijffout (of zetfout?) van S. (n.l. בְּרֻכָה voor בְּרָכָה), die deze in zijne Stud. (S. 26), waarmede G. bekend is, reeds verbeterd heeft. Trouwens is het ook niet correct, dat G. bij citaten van S. niet altijd aangeeft of hij diens „Serubbabel" dan wel de „Studien" bedoelt. Nu kan het wel zijn, dat G. geprikkeld is door een uiting van Sellin als op S. 35 dat „der gesunde Sinn der Exegeten" hen van Giesebrechts vroegere verhandelingen afkeerig maakte, daarmede is zulk een animositeit niet verontschuldigd. Men leze ook eens hoe hij in het algemeen tegen zijn tegenstanders optreedt op S. 116. Zelfs van Deuterojesaja zegt hij, dat deze profeet aan het slot van h. 41 „in diesem Meer von frohen Worten geschwelgt hat". Zulke uitdrukkingen ontsieren zijn boek niet weinig en waren beter achterwege gebleven.

Het boek van Sellin kenmerkt zich door geweldige breedte. Het telt niet minder dan 302 bladzijden en is in 7 hoofdstukken verdeeld, die bijna ieder weer in een aantal paragrafen onderverdeeld worden. Sellin geeft hierin de vrucht van de kritiek door anderen en hemzelf geoefend op zijn twee jaren te voren verschenen werk „Serubbabel" [1]). Of eigenlijk is het nog maar een 1e deel. Twee andere studiën zijn mede het gevolg dier kritiek geweest. Zoo ergens heeft hier de kritiek doel getroffen. De auteur is zelf van de onhoudbaarheid der tevoren door hem gestelde hypothese

1) Zie mijn artikel daarover in dit Tijdschrift jrg. 1900 bl. 291—318 „Een nieuwe hypothese over het ontstaan van het Jodendom."

Digitized by Google

volkomen overtuigd geworden. Intusschen is zij voor hem de overgang geweest tot een andere, die niet zoo heel ver van de eerste afligt en waarvan hij nu rekenschap geeft. Zerubbabel heeft hij prijs gegeven om daarvoor in de plaats te stellen: Jojachin. Deze zal althans de Ebed Jahwe zijn, wiens beeld door Deuterojesaja met zoo aangrijpende trekken wordt geteekend. Hoe staat het nu echter met Haggai en Zacharja en de andere getuigenissen te voren op Zerubbabel toegepast en welke rol heeft deze dan feitelijk toch gespeeld in Jeruzalem na den terugkeer? Ziehier waarover de schrijver [ons] wil] inlichten in zijn tweede boek. Bepalen wij ons hier tot het eerste. Sellin gaat dus bewijzen, dat de Ebed niemand anders is dan Jojachin, de koning, die door vrijwillige overgave voor een tijd zijn volk en stad van den ondergang redde en die na langdurige gevangenschap door Evilmerodach uit de gevangenis werd bevrijd. De afstand tusschen de nieuw ingenomen stelling en die welke hij daarvoor verlaten heeft, is derhalve niet zoo heel groot. Zoo krijgen wij voor een groot deel de uitwerking van wat reeds in „Serubbabel" gegeven werd, waarop bovendien meer dan eens een beroep wordt gedaan; bij de bepaling aan welken Davidiet moet worden gedacht, gaan de wegen echter uiteen en ook in het voorgaande zijn verschillen (b. v. over het ontstaan van Jes. 49—55), die dezen discensus voorbereiden. Sellin trekt de cirkels steeds nauwer. Eerst wordt vastgesteld, dat de Ebed geen collectief is maar een individu, daarna dat deze geen idiëele gestalte is maar een historisch persoon en wel een uit den tijd van den auteur der EJS (Ebed-Jahwe stukken); vervolgens dat hij een Davidiet is. Nu houden wij een oogenblik stil en wordt eerst de tijd van ontstaan van het Deuterojesajaboek, daarna de verhouding der EJS tot dit boek bepaald. Zoo is de weg vrijgemaakt en kan nadat de verklaring van anderen Davidieden afgewezen is, halt gehouden worden bij Jojachin. Deze wijze van behandeling is dus geheel in overeenstemming met het verkregen resultaat en wordt wezenlijk daardoor geeischt. Toch is daarbij zekere gebrokenheid in de redeneering niet

Digitized by Google

te vermijden, ook heeft het bezwaren de exegese als 't ware in verschillende doses te geven. Maar ik geef toe, dat het moeilijk anders kon en S. heeft er het exegetisch onderzoek niet door te kort gedaan. Het eigenaardig karakter van zijn „Serubbabel" vinden wij ook hier terug. Met groote scherpzinnigheid worden van alle kanten de argumenten te voorschijn gebracht, werkelijk „alles en nog wat" en men kan ook nu weer het vernuft bewonderen van den schrijver in zijn vondsten en combinaties, voorgesteld met een handigheid en virtuositeit, die iets verbluffends hebben.

De schaduwzijden van zijn vroeger werk ontbreken echter evenmin. De auteur mag terecht van te voren hen afwijzen, die munt zouden willen slaan uit zijn snel veranderen van positie, omdat ook een hypothese, die later onjuist blijkt, aan de oplossing van moeilijke vraagstukken bevorderlijk kan zijn, toch komt hij er niet zonder kleerscheuren af. Wanneer hij van de 5 vroeger met „Schwung" aangevoerde argumenten dat de Ebed Zerubbabel was, erkennen moet (S. 236), dat eigenlijk maar twee onmiddelijk hiervoor pleitten, dan is dit reeds eenigzins bedenkelijk, maar erger is het, als hij bij een andere gelegenheid vragen moet vroegere argumenten slechts als een bewijs te willen aanzien, „dass man unter dem Banne einer Idee stehend gar leicht das Nächstliegende zu gunsten des Fernerlegenden übersieht" (S. 169). Hoe licht valt iemand, die voor zulk een autosuggestie vatbaar is, opnieuw in dezelfde fout, Ik meen dat dit ook werkelijk het geval is. In elk geval kan men zich niet onttrekken aan den indruk, dat de schrijver wat haastig is in zijn arbeid en vooral in zijn publiceeren. Dat hij ook nu met zooveel stoutheid en stelligheid optreedt, komt daardoor wel in eenigszins twijfelachtig licht te staan.

Het geschrift van Füllkrug is naar mijn meening het minst beteekenende van de drie. Niet ten onrechte zegt Sellin ergens van hem, dat hij naïef heeft betoogd. Eigenaardig is zeker hoe hij werkt met de meeningen van anderen. Deze noemt en bespreekt hij niet slechts zooals iedereen dat doet en doen moet, maar hij maakt bijna geheel van citaten zijn

Digitized by Google

bouwstof en richt hierop zijn redeneering. Zoo krijgen wij in zijn boek een staalkaart van allerlei opinies. Voor iemand, die op de hoogte wil komen van de kwesties heeft dit zeker zijn bizondere voordeelen, te meer waar de schrijver zeer bescheiden is in zijn optreden en met groote nauwgezetheid en onpartijdigheid te werk gaat. Maar aan den anderen kant is er ook iets teleurstellends in, omdat wij in een werk van Füllkrug toch in de eerste plaats met Füllkrug zelf wenschen te doen hebben. En dan steekt het ook wel wat af, als wij, wanneer hij zelf aan het woord is, niet veel meer te hooren krijgen dan een subjectief oordeel: mij schijnt het zoo toe of ik vind het zoo. Waar hij bewijsvoering geeft is deze zwak en krijgt men den indruk dat hij niet diep genoeg de kwesties heeft gepeild en de kracht van tegenovergestelde meeningen niet voldoende beseft.

Hij verdeelt zijn werk in twee deelen: kritisch-exegetische en bijbelsch-theologische onderzoekingen. In het eerste worden de EJS. achtereenvolgens afzonderlijk behandeld. Toejuiching verdient dat de bizondere vraagpunten scherp van elkaar worden onderscheiden. De wijze van behandeling is ook zeer helder en erkend moet worden, dat de formeele inrichting van zijn boek de bestudeering gemakkelijk maakt en een duidelijk overzicht van het geheel geeft. Nadat in het 1e deel het resultaat gewonnen is, dat de Ebed een individu is en dat de EJS van Deuterojesaja zijn, wordt in het 2e gezocht naar een nadere bepaling van den individueelen Ebed. Het onderzoek naar den eigenlijken omvang van het Deuterojesajaboek, waarmede dit gedeelte opent, had zeker een afzonderlijke plaats verdiend tusschen de beide deelen in of als inleiding op het tweede. Het schijnt ten minste wel wat vreemd dit als bijbelsch-theologisch gekenmerkt te zien. Ook verder is de scheidingslijn van de exegetische onderzoekingen niet altijd gemakkelijk te vinden en had de schrijver dit 2e gedeelte met meer recht kunnen noemen: nadere bepaling van den Ebed.

Over den zakelijken inhoud heb ik reeds uitvoerig gehandeld in het artikel in deze aflevering: „Drieërlei verklaring

Digitized by Google

van den Ebed-Jahwe bij Deuterojesaja." Moge daaruit het belang dezer studiën zijn gebleken en ieder, die in het onderwerp belang stelt, er door opgewekt zijn met deze werken kennis te maken. Zeker is, dat wie op de hoogte wil komen van het Ebed-Jahwe vraagstuk de bestudeering van geen dezer studiën mag verzuimen.

D. Ernst Sellin. Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde nach dem babylonischen Exil. II. *Die Restauration der jüdischen Gemeinde in den Jahren* 538—516. — III. *Das Schiksal Serubbabels.* (IV + 199 S.). 4.50 M.

In zijn 2e studie behandelt prof. Sellin het probleem, vooral door prof. Kosters aan de orde gesteld in diens verhandeling „Het herstel van Israël in het Perzische tijdvak", of nl. wel werkelijk in 538 een terugkeer van ballingen uit Babel heeft plaats gehad en de tempelbouw het werk is geweest van deze gola, of dat deze terugkeer slechts in de verbeelding van den Kroniekschrijver heeft bestaan en de achtergeblevenen zelve nog zulk een levenskracht hebben bezeten als waarvan de tempelbouw het daadwerkelijk bewijs is. In verband hiermede staat de vraag of met den tempelbouw reeds in 537 een begin is gemaakt, of dat ook dit verhaal fictief moet worden geacht, omdat eerst in 520 de grondslag is gelegd. Met Wellh. e. a. kan deze vraag ontkennend worden beantwoord, al handhaaft men den terugkeer onder Cyrus tegenover Kosters, maar met dit laatste valt het eerstgenoemde van zelf weg.

Prof. S. heeft zich dus gezet tot het onderzoek der bronnen en hij heeft dit gedaan uitvoerig en met groote scherpzinnigheid en nauwkeurigheid. Hij heeft daarbij de methode gevolgd, die mij hiervoor aangewezen lijkt, om eerst iedere

Digitized by Google

bron op zichzelf te bezien en daarna de uitkomsten met elkander te vergelijken en om niet al dadelijk te trachten de eene bron „in den Rhamen der anderen einzufügen" (S. 2). Daarbij meent hij nog andere en dat zeer vertrouwbare bronnen te hebben ontdekt dan die reeds bekend waren. Zoodoende hoopt hij door zijn onderzoek de definitieve oplossing van het behandelde vraagstuk een goede schrede naderbij te zijn gekomen. Of dit het geval zal blijken te zijn? Zeker is dat wij hier een degelijk stuk werk voor ons hebben en dat het niet alleen de moeite loont hiermede kennis te maken, maar dat ieder onderzoeker van dit tijdvak wel zal doen met deze studie rekening te houden. Meer dan eens worden op zeer gelukkige wijze afwijkende meeningen bestreden; en bepaald lijkt mij de kritiek op de hypothese Kosters van groot gewicht; ook worden resultaten verkregen, die zeer de overweging waard zijn. Dat nog wel een en ander te vragen overblijft en ook dit onderzoek meer dan eens twijfel doet oprijzen aan de juistheid der resultaten, zal niet licht verwondering wekken als men weet welke de gesteldheid der bronnen is. Ik voor mij althans meen in veel met den schrijver niet te kunnen meegaan. Terwijl ik hiervan later rekenschap hoop te geven in een afzonderlijke studie, bepaal ik mij nu tot een enkele aanwijzing bij een overzicht van het werk van den auteur.

Naar het aantal bronnen heeft S. zijn verhandeling verdeeld in 7 hoofdstukken, met een 8e tot slot, waarin de einduitkomst wordt vastgesteld. Het eerst wordt het Arameesche stuk in Ezra 4_7—6_{18} onderzocht, waarbij het 2e gedeelte hiervan 5_1—6_{18} het punt van uitgang vormt, omdat hierover minder verschil van meening heerscht en wij hierbij hooger in de geschiedenis opklimmen. Met Meyer en v. Hoonacker neemt S. de geloofwaardigheid van dit bericht aan. Ook van het 1e deel 4_7—$_{23}$ wordt de echtheid gehandhaafd. Merkwaardig is de verklaring van dit stuk gegeven. Zooals bekend is, wordt hierin verhaald van een briefwisseling van Rehum c. s. met koning Artasjasta over den murenbouw van Jeruzalem door de Joden ondernomen. De koning gelast op aanstoken van Rehum dit te beletten. Op dit bericht volgt

Digitized by Google

dan in v. 24 zonder overgang dat toen het werk ophield van den tempelbouw. Gewoonlijk wordt dit laatste als fictie van den Kroniekschrijver beschouwd, die de toedracht der zaak niet begrepen had. De door Artasjasta verboden murenbouw toch zag op een poging van Ezra, waarop ook in Neh. 1₃ vv. werd gedoeld. S. nu acht deze meening onhoudbaar. „Der von Esra versuchte Mauerbau entbehrt jeder geschichtlichen Grundlage, ja, er ist eine pure Unmöglichkeit, wie denn jener überhaupt nicht vor Nehemia nach Jerusalem gekommen ist" (S. 14). Hoe hij nu zelf verklaart? Met beroep op Winckler, die z. i. bewezen heeft, dat in de laatste eeuwen v. C. de namen der Perzische koningen „in einem wüsten Durcheinander" werden gebruikt, onderstelt S. dat de Kroniekschrijver zelf in de war is geraakt, omdat hij v. 7, dat het opschrift behelsde van het daarna volgend bericht v. 8—23 of eigenlijk van het geheele stuk 4₈—6₁₈, hield voor het eerste vers van het bericht over den verijdelden murenbouw en dus in v. 7 en v. 8 vv. twee op elkaar volgende parallel loopende handelingen vond. Vandaar dat de oorspronkelijke koningsnaam, die Cyrus of Cambyses moet zijn geweest, door hem veranderd is in Artasjasta. Ik twijfel er sterk aan of deze verklaring algemeen instemming zal vinden. De gronden aan Winckler ontleend, een geleerde, wiens speculatieve resultaten niet dan met de noodige voorzichtigheid en kritiek kunnen worden gebruikt, zijn voor het minst van twijfelachtige waarde. Ook redeneert S. alsof de samenhang van v. 23 en 24 geheel in orde is. De vergelijking van בארין in v. 24 en ארין in vs. 23 weegt echter niet op tegen het feit, dat zonder eenigen overgang eerst van den murenbouw en daarna van den tempelbouw gesproken wordt. Ik geloof dat wij hier een eerste zwakke plek hebben in het gansche betoog. Een tweede bizonderheid der verklaring schijnt mij evenmin „unanfechtbar" toe. Zij is deze, dat de terugkeer niet op eens zou hebben plaats gehad maar in verschillende kleinere groepen (S. 41, 97 f.). Wel bewijst m. i. Zach. 3₈ en 6₁₂ v., dat Zerubbabel later gekomen is, maar dit sluit nog niet in, dat hier aan een geheele groep

Digitized by Google

ballingen moet worden gedacht. Positieve aanwijzingen ontbreken geheel. Wat S. op S. 42 aanvoert, is van niet veel gewicht. Eerder moet het voor onwaarschijnlijk gehouden worden, dat Sjesbazzar met een klein aantal ballingen vooruit zou gegaan zijn en dan reeds de grondslagen voor den tempel hebben gelegd. Zou hij, indien allen niet aanstonds gereed waren, niet zoolang hebben gewacht ook met het oog op de gevaren van de woestijnreis?

Na Ezra is de getuigenis van Haggai en Zacharja aan de orde. Deze bevestigt naar het onderzoek van S. het reeds uit de Arameesche bron van Ezra gewonnen resultaat. Daarbij blijkt de onhoudbaarheid van de hypothese Kosters. Ook kan de voorstelling van den Kroniekschrijver nu gecorrigeerd worden: niet Zerubbabel, maar Sjesbazzar is in 537 begonnen met het bouwen van den tempel, waarmede hij echter niet meer dan een begin heeft kunnen maken. Op den 24^{en} der 6^{e} maand (niet 24^{en} der 9^{e} maand zooals gewoonlijk aangenomen wordt) heeft Zerubbabel opnieuw den grondslag voor den tempel gelegd. Dat deze grondslag tweemaal gelegd werd, is niet ongerijmd zooals Wellh. en Nowack oordeelen, maar is te verklaren uit het Babylonisch gebruik om bij het restaureeren van een tempel eerst den vroegeren grondsteen op te zoeken en dan daarnaast of daarop den nieuwen van hem, die het restauratiewerk ondernam (S. 55). Ik laat daar of deze vergelijking hier opgaat. Juist lijkt mij in elk geval de verwijzing naar 2 Kron. 24$_{27}$, waar ook de restauratie van Joas een יְסֹד heet, bewijs genoeg, dat het argument alsof het יסד van 520 dat van 537 zou uitsluiten, niet opgaat. Met de gegeven exegese van Hag. 2$_{15}$—$_{19}$ kan ik mij echter niet vereenigen. למטה duidt overal elders de toekomst aan en kan hier niet van het verleden worden verklaard. En יום in v. 15b mag niet als „periode" worden opgevat, waar het dadelijk daarop in eenzelfde zinsverband (v. 18) „dag" beteekent. Ook verdient boven de tekstverandering מִיַּחַיוֹתָם de voorkeur de vocaliseering van Zeydner (Theol. Stud. 1900 bl. 419): מִי הֲרִיתָם en בּא in den nieuwen zin, waarbij de tekst onveranderd blijft.

Digitized by Google

Belangrijk is vooral de behandeling der visioenen van Zacharja. Sellin constateert, dat de visioenen ons verplaatsen in verschillende tijden en verklaart dit van een kunstige verbinding van verleden, heden en toekomst, waardoor wij hier een begin vinden van de latere apokalyptiek. Hierbij is m. i. niet genoeg in het oog gehouden hoe juist het karakteristieke van die apokalyptiek die „sich sieht veranlasst, bekannte Vergangenheit künstlich zur geweissagten zu machen" (S. 89), bij Zacharja niet gevonden kan worden. Want hoofdvoorwaarde daarvoor is de antidateering en voltooiing der gewilde illusie door een pseudonimiteit die overeenkomt met de antidateering. En deze hoofdvoorwaarde ontbreekt bij Zacharja geheel. Wel heeft S. m. i. de goede richting aangewezen, maar hij is op een dwaalweg gekomen omdat hij 6₉—₁₅ en ook h. 3 bij de visioenen rekent. Beide pericopen moeten hiervan afgezonderd worden, zooals ik elders hoop aan te toonen.

Opmerking verdient nog de exegese van 2 duistere plaatsen bij Zacharja. De eerste is 3₉, waar „de steen met 7 oogen", tot nu toe een steen des aanstoots was voor alle exegeten S. kwam op de gelukkige gedachte licht te zoeken bij de Babylonische ontdekkingen en raadpleegde Delitzsch. Deze verwees hem naar de installatieoorkonde van een Nebopriester in Borsippa, beschreven in de Mitteilungen der Deutschen Orient. Gesellschaft n° 4 S. 14 ff. Deze oorkonde bestaat uit een langwerpigen zwartgekleurden steen met inscriptie en tal van afbeeldingen daarin gegrift. In het midden van de bovenzijde zijn 7 oogen te zien met zon en maan, waarmede derhalve de 7 planeten bedoeld worden. Zoo moeten wij bij Zach. denken aan een installatieoorkonde naar Babylonisch model, waarbij zon en maan verdwenen zijn, maar de 7 oogen behouden werden als teeken dat Jahwe ten allen tijde over hare geldigheid waken zou.

Minder gelukkig lijkt mij S.'s verklaring van de andere plaats: 4₆b—₁₀a. Hij vat יסרו op als impf. Kal. (gevormd als de impf. van יצר en dergel. ww.), omdat het geheel alleen in een omgeving van futura staat. Met האבן הראש zou de

Digitized by Google

gevelsteen bedoeld zijn, waarbij hij het Babylonisch gebruik aanhaalt, boven vermeld (zie bl. 428). Zoo zou v. 9b de gedachte van v. 7 opnemen en voortzetten en eerst gezegd worden dat Zerubbabel den vorigen gevelsteen zal te voorschijn brengen uit den dan geslechten berg van puin en later, dat hij den tempel zal grondvesten en voltooien. Maar Bertholet heeft in de Theol. Lit. Z. 1901 Sp. 539 er reeds op gewezen, wat door S. voorbijgezien is, dat de parallele vrouwelijke vorm תבצענה verbiedt יסדו op te vatten als impf. Kal., ook wordt אבן הראש nergends voor: gevelsteen gebruikt, deze heet אבן מנה of ראש מנה (S. wil הָרִאשָׁבָה האבן lezen, maar dit is willekeurig); ook is de voortgang der gedachte zonderling. Waarom dan v. 8? En aan v. 9 wordt dan de pointe ontnemen.

In Neh. 7 (Ezra 2) vindt Sellin een lijst van teruggekeerden onder Cyrus, waarvan de echtheid door hem met Meyer wordt gehandhaafd. In afwijking van Meyer, die de lijst voor onmiddellijk na den terugkeer vastgesteld houdt, meent S. dat toen in Jeruzalem een register is aangelegd, waarin telkens de achtereenvolgens komende groepen werden ingeschreven, welke meening ons in verband met de vorige resultaten niet verwondert. De gronden hiervoor aan de lijst zelve en aan 3 Ezra ontleend, wegen intusschen niet zwaar. Ook de gedenkschriften van Nehemia en Ezra (met Kosters plaatst S Nehemia's eerste komst vóór Ezra) bewijzen in strijd met wat Kosters oordeelde, dat deze beiden reeds teruggekeerde ballingen in Jeruzalem aantroffen. De nieuwe, betrouwbare bronnen, door den schrijver ontdekt (zie boven bl. 426) zijn te vinden in zijn 6e hoofdstuk: over het boek van den z.g. Tritojesaja. Wij vinden daarin het verrassend resultaat dat dit deel van het Jesajaboek geschreven is in Jeruzalem tusschen 537 en 520. De 3 punten die de positieve steunpunten moeten beduiden van dit resultaat, geven echter m. i. niet de gewenschte zekerheid. Want van 63_{18} is de tekst te zeer verdacht om er veel op te kunnen bouwen, in 64_{9} v. wordt ook m. i. gezinspeeld op de verwoesting van 586, maar, juist als voorafgegaan is een vernieling van den pas begonnen

Digitized by Google

muren- en tempelbouw, dan is het vreemd, dat dit stilzwijgend voorbijgegaan wordt, terwijl toch juist deze gebeurtenissen op de teruggekeerden zoo diepen indruk maakten, en wat 66₁—₆ aangaat zoo is het, naar ik meen, aan den auteur niet gelukt de tegenspraak met Haggai en Zacharja bevredigend te verklaren.

De rij van getuigen wordt besloten door den Kroniekschrijver. Behalve dat wij aan hem danken het Arameesche stuk Ezra 5₇—6₁₈ en de lijst in h. 2, beiden bronnen van den eersten rang, zoo heeft hij ook daarbuiten niet slechts gefantaseerd. Want ook 1₆—₁₁ en 4₁—₅ wijzen op oudere geloofwaardige bronnen. Van al hetgeen, waarvan de Kroniekschrijver voor deze periode beschuldigd is, kan hem alleen de naamsverwisseling in 4₇—₂₃ en de identificeering van Sjesbazzar en Zerubbabel worden ten laste gelegd. In het laatste hoofdstuk wordt de eindrekening opgemaakt, waarvan de slotsommen den lezer nu wel bekend zullen zijn.

De 3e Studie handelt over het lot van Zerubbabel.

Niettegenstaande de geduchte verandering, die zijn oordeel over de bronnen inmiddels heeft ondergaan, gelooft S. ook nu nog althans in hoofdzaak te kunnen volhouden, wat hij vroeger over Zerubbabel meende te hebben ontdekt: „eine Erhebung Serubbabels zum Könige hat sicher stattgefunden, sie musste enden und hat geendet mit einer Katastrophe" (S. 163). Waar van zijn vorige bewijzen, die toch al niet heel sterk waren [1]), verscheidene zijn weggevallen, vrees ik intusschen voor den schrijver, dat het hem nu nog minder gelukken zal anderen tot zijn meening over te halen. Intusschen moet erkend worden, dat hij met zijn materiaal heeft gewoekerd en zijn bewijsvoering met inspanning en handigheid heeft opgesteld. Hij heeft haar in drie deelen verdeeld. Het eerste omvat de gronden die een verheffing van Zerubbabel tot koning doen verwachten. Zij zijn 1) dat Haggai en Zacharja in Z. den Messias hebben gezien, 2) de plaatsen

1) Vg. Th. St. 1900 bl. 99 v. 102 v.

Digitized by Google

bij de voorexilische profeten, waarin het herstel van het Davidische koningschap na de ballingschap wordt voorgesteld en die daarin volgens S. met het oog op Zerubbabel zijn geïnterpoleerd in den tijd van 540—520, nl. Hos. 2₁—₃, 3₅, Jes. 4₂ vv., 9₁—₆; Micha 5₁—₅; Jer. 23₅ v., 30₄—₉, 9₁₈—₂₂, 33₁₄—₂₆ en Zach. 9₉ v. Het tweede deel bevat „die Momente, die auf eine Erhebung und nachfolgenden Sturz Serubbabels zurückschliessen lassen". Hier zijn geen zekere aanwijzingen te vinden. Maar S. weet raad. Hij zegt: „Wir müssen in diesem Falle von den verbürgten Ursachen auf die Wirkung hinleiten und umgekehrt von vorliegenden Wirkungen auf die Ursache zurückschliessen" (S. 178). Zoo gelukt het hem nog 4 momenten te vinden. Drie daarvan zijn oude bekenden: „Die Enthebung der davidischen Linie von der Statthalterwürde" de invoering van den PC., die de geheele vernietiging der Messiasverwachting bewijst en het fiasko, dat de profeten na Zacharja hebben gemaakt. Als nieuw is hierbij gevoegd: de treurige toestand, waarin Nehemia Jeruzalem en Ezra de tempel aantreft. Het komt mij echter voor dat deze toestand ook zonder S.'s onderstelling zeer goed is te verklaren, uit hetgeen die onbeschermde, aan zichzelf overgelatene, toch al niet veel beteekenende groep van vroeger teruggekeerde ballingen in den tijd van 520—450 te lijden heeft gehad.

De bezwaren, die ik tegen de andere argumenten indertijd inbracht (zie a. p. bl. 312—5), blijven ook nu van kracht. Ik voeg daar nog bij, dat wanneer, zooals S. aanneemt, Zerubbabel in 540 geboren is (S. 171), hij bij zijn ontheffing nog geen zoon bezat oud genoeg om hem te kunnen opvolgen, tenzij deze ontheffing eerst plaats had ± 500, dus 20 jaar na het optreden van Haggai en Zacharja; maar dan zou dit argument weer alle beteekenis verliezen. Daarna volgen als 3e deel de onmiddelijke getuigenissen in het Psalmboek, die ik veilig meen onbesproken te kunnen laten, omdat zij, hypothetisch als zij zijn, ook voor den schrijver wel niet veel meer zullen beteekenen, wanneer de vorige groepen van argumenten wegvallen. De hoofdvraag is dus wat gedacht

Digitized by Google

moet worden van wat in het 1e deel wordt genoemd, waarbij het zwaartepunt ligt in de getuigenis van Haggai en Zacharja. Dán meen ik met S. dat niet te loochenen is, dat deze profeten gemeend hebben in Zerubbabel den Messias te mogen begroeten. Ook is het wel zeker dat zij daarin niet alleen hebben gestaan. Maar één ding heeft hij voorbijgezien en dit is de Achyllespees in heel zijn redeneering, dat de profeten zelve de feitelijke verheffing tot koning hebben vastgeknoopt aan eschatologische verwachtingen (Hag. 2$_{22}$—$_{24}$ en Zacharja's visioenen). Al hebben zij ook gemeend, dat met den tempelbouw de Messiaansche tijd al begonnen was, zoo mogen we daaruit niet afleiden dat zij nu ook maar een gunstige gelegenheid hebben afgewacht om Zerubbabel de kroon op het hoofd te zetten. Zegt Zacharja niet uitdrukkelijk tot dezen prins 4$_{6b}$: *Niet door kracht, noch door geweld, maar door mijn geest, spreekt Jahwe Zebaoth?* Ook was de toestand, waarin het volk zich bevond, een zoodanige, dat zonder buitengewone gebeurtenissen, een kroning van Zerubbabel toen onzinnig zou zijn geweest. Wat S. hiertegen inbrengt S. 179 f. zegt niets. Of is Z. met een Josia ook maar in de verte te vergelijken, wat zijn positie betreft? En wat het vertrouwen van een Jesaja aangaat, nu dat vertrouwen kon er zijn, maar dat was om redding uit benauwdheid te verwachten, maar het kon geen prikkel zijn tot een onbezonnen handelwijze. Ook is het veel te sterk gezegd, als S. van een „fieberhafte Spannung im Volke" spreekt. De tijd was er niet naar en het geestesbeeld, dat Haggai en Zacharja ons te zien geven, wijst op geheel wat anders. Daarom houd ik het er voor dat van heel de kunstig opgebouwde hypothese niet veel meer ten slotte zal overblijven, dan dat men te vergeefs in Zerubbabel den Messias heeft gezien.

De op hem gebouwde verwachtingen zijn niet vervuld? Waarom? De geschiedenis zegt het niet. Maar dit dringt te meer tot de voor de hand liggende onderstelling, omdat er niets gebeurde wat deze verwachtingen verwezenlijken kon, omdat het ook na den tempelbouw vrijwel bij het oude bleef

Digitized by Google

en Zerubbabel, gesteld al dat hij zelf deze verwachtingen deelde, niet in staat was iets voor hare vervulling te doen. Want dat hij zich de kroon zou hebben opgezet in de volstrekte zekerheid dan onmiddelijk gevangen genomen en gestraft te worden, er is geen reden m. i. hem van deze dwaasheid te verdenken.

Purmerend. A. VAN DER FLIER G.Jz.

Digitized by Google

Dr. A. VAN DER FLIER GJz. Lesboekjes over de *Bijbelsche geschiedenis* (O. en N. T.; voor eerstbeginnenden en meer gevorderden; *f* 0.10 en *f* 0.15. Kerkgeschiedenis, *f* 0.15. Christelijke Geloofs- en Zedeleer *f* 0.10).

De verschijning van dit laatste Lesboekje geeft mij een welkome aanleiding iets te zeggen over de geheele serie; iets dat niet anders kan zijn dan een warme aanbeveling. Ik houd deze boekjes voor het beste wat in omloop is.

De „Bijb. Gesch. voor eerstbeginnenden" heeft haren weg reeds gemaakt; de 4de druk is verschenen. Sinds enkele jaren gebruik ik dit boekje op verschillende catechisatiën. Meestal, helaas, komen wij met onze leerlingen weinig verder; ik denk nog eerder in een kleine dan in een zeer groote gemeente. Het is mij herhaaldelijk gebleken dat de antwoorden op de vragen zelf gezocht moeten worden; en dat is een voordeel van belang. Deze methode maakt of houdt de gedachten wakker, wat hoog noodig is.

De boekjes voor „meer gevorderden" zijn uitnemend geschikt o. a. voor wie zich bekwamen tot godsdienstonderwijzer. Ik wenschte wel dat allen, die in 't bezit zijn van bedoelde akte, voor zoover zij 't niet gedaan hebben, deze Lesboekjes nog eens ijverig bestudeerden; dan werden zeker heel wat dwaasheden voorkomen.

Met bizondere belangstelling las ik nu dezer dagen het Lesboekje over de Chr. Geloofs- en Zedeleer. Het voorbericht deed mij even schrikken; maar ik ken Dr. Van der Flier: de vele scholastieke duisterheden van den catechismus zoekt men hier te vergeefs. De behandelde stof kon even goed

Digitized by Google

tot haar recht komen in aansluiting aan de belijdenisvragen, die blz. 29 worden genoemd, en die de eenige belijdenis bevatten, welke van de leden onzer kerk wordt gevraagd. Catechismus en geloofsbelijdenis zijn historische stukken, waaruit het wezen der kerk kán worden gekend door Theologen, maar in elk geval niet door onze gewone aannemelingen. Misschien vindt bij den geachten schrijver mijn opmerking ingang dat de gegeven stof zich voortreffelijk laat groepeeren rondom de onderdeelen onzer belijdenisvragen, die over onze belijdenis en ons levensplan handelen.

Ik hoop dat deze boekjes steeds meer hunnen weg zullen vinden, door menigen catecheet zullen worden gebruikt en gewaardeerd, en vele leerlingen de oogen zullen openen voor de heerlijkheid van den Bijbel, voor den ernst der historie, en voor de beteekenis van ons geloof, dat geroepen is om bergen te verzetten, ook de bergen van een bekrompen materialisme, lachende, zooals een idioot lacht, met onbegrepen dingen.

Dr. H. Oort, *Ons leven in God.* 3e druk. Assen. L. Hansma. 1904.

Dit boekje is de uitwerking van een Geloofsbelijdenis door den schrijver in 1897 opgesteld. De oorspronkelijke vragen en antwoorden worden hier beknopt en helder toegelicht.

Als staande uitdrukking ontmoeten wij het woord: *het zien van God.* Deze uitdrukking vervangt de meer gewone: Vreeze des Heeren, godsvrucht, godzaligheid, godsdienst, en welke men meer wil noemen. Wij hebben geen woord dat ten volle voldoet. Bij alle moet men iets zeggen: niet in de beteekenis van angst of onderworpenheid of van iets dat alleen het gemoed raakt. *Het kennen van God* zou mij 't meest bevredigen; maar alweer niet zonder de toevoeging: geen wetenschappelijke of verstandelijke kennis is bedoeld, maar kennis met het hart.

Digitized by Google

Dit boekje kan voor menigeen een geschikte wegwijzer worden. Het is goed dat de voorraad vermeerderd wordt van geschriften, uitgegaan van verschillende geesteskinderen, maar alle wijzende op het ongenoegzame der stoffelijke wereld. Het is wel waar dat het theoretisch materialisme zijn tijd heeft gehad, maar in de praktijk blijft het nawerken, en op de vraag: wat is er beters voor in de plaats te geven? geeft ook dit geschrift van den Leidschen Hoogleeraar een antwoord. Laat men maar langs dezen weg gaan zoeken! Voor mijn gevoel zijn er zeer goede en minder bevredigende lessen in. Maar overal spreekt een religieus gemoed, dat zelf iets heeft aan de dingen, waarover het spreekt.

Dr. C. J. Niemeyer, *Gelooven en weten.* Assen. L. Hansma. 1904.

Er is een strooming in onze dagen, die het geloof weer wil brengen onder de rubriek van het weten. Uitgaande van de redeneering dat het *rationeeler* is te gelooven dan niet te gelooven, brengt men het geloof terug tot de ratio. Ik kan moeilijk anders dan onheil zien in deze denkevolutiën. Zoolang wij meenen dat *weten* een hoogeren trap van zekerheid aangeeft dan *gelooven*, is het verklaarbaar dat wij het geloof onder dak brengen bij de rede. En het zal nog lang duren voor men inziet dat het geloof langs *anderen*, maar minstens even *zekeren* weg wordt verkregen als wetenschappelijke kennis. Wie ter aanbeveling hiervan iets lezen wil, neme het voortreffelijke boekje van Dr. Niemeyer ter hand. Als er een herdruk van komt geef ik in overweging vooraf te laten drukken een korte inhoudsopgave om den gedachtengang duidelijker te maken. Maar ook zonder dat zal menigeen gebaat zijn met deze heldere uiteenzetting. De terreinen van weten en gelooven zijn elk op zich zelf scherp begrensd. Alle bewijsbare kennis behoort tot het terrein van het weten.

Digitized by Google

Wat daar buiten valt behoort tot den kring des geloofs. De juiste grens kunnen wij in de praktijk moeilijk trekken: het kan zijn dat bewijsmateriaal is verloren gegaan, en door schijnredeneering kan veel worden bewezen wat toch in den grond niet waar is. Dat slechts het geloof blijve „een vast vertrouwen aangaande dingen die men hoopt en een overtuigd zijn van dingen, welke men niet ziet".

Prof. H. Oort, *Ter Gedachtenis*, Assen, L. Hansma, 1904.

Een Toespraak van negen bladz.; vijf bladz. Goede woorden, en eenige blanco bladz. bestemd om als gedenkschrift te worden ingevuld, ziedaar wat door Prof. Oort aan onze aannemelingen wordt medegegeven. Er is al héél veel van dezen aard. Zoo vinde dan ook dit geschriftje zijn weg, en brenge onze jonge menschen tot Hem, die de weg en de waarheid en het leven is.

Dr. H. T. de Graaf, *Moeilijkheden in het zedelijk leven. Vergelijken.* G. A. Evers, Groningen, 1904.

De schrijver bedoelt te spreken over transactiën in het zedelijk leven, over de noodzakelijkheid van het treffen aan een *Vergelijk*. Ik ken dit woord in het enkelvoud; maar in het meervoud, zooals dit hier wordt gebruikt, komt het mij weinig aanbevelenswaard voor. Het lijkt te veel op een werkwoord; en dat wil het hier toch niet zijn. Bij collisio officiorum moet men een middenweg inslaan, transigeeren met het ideaal. In verscheidene voorbeelden wordt dit hier aangetoond.

Digitized by Google

Ik hoop dat op de predikanten-vereeniging te Groningen, waar deze bijdrage werd gelezen, de opmerking zal zijn gemaakt dat de schrijver hier en daar een wat te luchtigen toon aanslaat. Het kostte mij moeite steeds te bedenken dat hier een wetenschappelijke vraag op ernstige wijze wordt besproken. Van partij-polemiek is deze „Studie" niet vrij.

De schrijver zal zichzelven waarschijnlijk geen ondienst doen, als hij eens een goede Zedekunde ernstig doorwerkt. Als een tijger of een woesteling ons aanvalt, mogen wij die dan bestrijden? Men kan het meenen, maar men kan het ook niet meenen, zegt de schrijver. Dit abstentionisme gaat mij wel wat ver. Zouden we dan maar niet alle vragen laten rusten, en niet ons wikkelen in „moeilijkheden van het zedelijk leven"?

Dr. W. Zuidema, *Waar is de kuil der moordenaren?* A. H. Adriani. Leiden. 1904.

Dit lijvige boekdeel van 418 bladz. is een bestrijding van een werkje van *Pater v. d. Hagen, S. J.* getiteld: *Waar is de Kerk van Christus?* Ik hoop dat genoemde Pater de lezing overleefd heeft; het zal ook hier wel zijn: les gens, que vous tuez se portent assez bien. Maar welke belangen of welke personen gebaat zijn met dezen even vinnigen als vitterigen aanval, begrijp ik niet. Ik vind het eenvoudig een schotschrift. De laatste 140 bladzijden bevatten een *Tijdtafel van de geschiedenis der Roomsche kerk.* Die onzinnige verzameling wordt aldus besloten: 1901. Verkrachting en moord van een elfjarig meisje te Tilburg, gevolgd door schitterend blijk van de onafhankelijkheid der Nederlandsche rechtspraak.

Het Protestantisme heeft gelukkig betere wapenen om zich te verdedigen tegen Rome. Wij kunnen gerust hiervan zeggen: non tali auxilio.

Digitized by Google

SAMUEL JAEGER. *De Weg tot God, onzen Vader.* Vertaald door H. L. Amsterdam. C. L. G. Veldt.

Een warm en vriendelijk boekje, met gedurig min of meer geslaagde vergelijkingen; bijna overal frisch, weinig conventioneel, maar contact houdende met het werkelijke leven; wat zal ik meer zeggen tot aanbeveling van dit boekje dat voor jonge menschen een goede gids kan zijn. Ik wou dat de schrijver zich niet gewaagd had aan de eenigszins spottende declineering van een man als Hegel. Het is nu toch geen tijd ten aanschouwe van het publiek groote mannen in den hoek te zetten. Dat doen we zelf al, meer dan goed voor ons is. Maar dit daargelaten, men leze en late lezen dit goed geschreven en goed vertaalde boek.

J. C. SIKKEL, Troost mijn volk. Jesaja's Troostboek in honderd schriftoverdenkingen Twee deelen. Höveker en Wormser, Amsterdam.

De schrijver zegt, I blz. 249: „Het Woord Gods moet tot de Kerk des Heeren gebracht worden.... Geen stichtelijke gedachten of treffende opmerkingen." Nu, die zijn hier dan ook niet te vinden. En op het eerste wordt een doorloopende persiflage geleverd. Slechts één aangename gewaarwording heb ik bij het doorbladeren van deze twee deelen gevoeld: dat ik totaal sta buiten den kring, waarin deze „overdenkingen" misschien worden toegejuicht.

Zóó te schrijven is geen kunst. Men behoeft er niets voor te weten, en niets anders naast zich te hebben dan een Staten-Bijbel. Verder kan het recept ongeveer aldus luiden:

Neem het woord: *bond*, of: *verbond*, maak composita en derivata; schrijf dat alles met hoofdletters, en mors er dan

Digitized by Google

mede zooveel ge kunt, dan zal het wel iets gaan lijken op deze „overdenkingen." Ik heb gevonden:

Bondskerk	Verbondszaad
Bondsvolk	Verbondsregel
Bondsgod	Verbondsweg
Bondsprofeet	Verbondsrecht
Bondeling	Verbondslinie
Verbondene	Verbondseisch
Verbondsgenade	Verbondsbeginsel
Verbondmatig	Verbondsbevel
Verbondsgehoorzaamheid	Verbondsgemeenschap
Verbondsbelofte	Verbondskring
Verbondsborg	Verbondsverloochening
Bondshoofd	Verbondsbeschouwing

Men zal er nu wel genoeg van hebben; en wie behoefte mocht voelen zijn „orthodoxie" wat „aan te dikken" vindt hier ruime keus. Een paar van deze termen zullen wel voldoende zijn; en het woord: Bondelingen, waarmee men de nieuwe lidmaten, of degenen onder hen, die geen Gezangen kennen, kan aanduiden, levert stellig een paar beroepen, wie weet waarheen.

Dat „de Ethische richting" hier wordt aangevallen en afgemaakt spreekt van zelf. Het „Ethische bod aan het ongeloof" is natuurlijk verschrikkelijk. Maar dat behoeft ons niet te verontrusten.

Erger is dat hier onreine appelen worden geboden op vuile schalen. Tot in de titels der hoofdstukken spreekt de zinnelijkheid, waarmede de stijl van dit boek is doortrokken. Ik wijs alleen op II, 342 en heb allerminst lust een lange lijst van onkiesche uitdrukkingen te herhalen. Men laten deze twee deelen niet slingeren in de huiskamer. Want er is een aan alle psychiaters helaas maar àl te bekend verband tusschen zekere afdwalingen van het religieuse en van het normaal-sexueele leven.

W. Lamers.

Digitized by Google

Bibliotheca Reformatoria Neerlandica. Geschriften uit den tijd der Hervorming in de Nederlanden opnieuw uitgegeven en van Inleidingen en Aanteekeningen voorzien door Dr. S. Cramer en Dr. F. Pijper. Eerste Deel: Polemische geschriften der Hervormingsgezinden, bewerkt door Dr. F. Pijper. 's Gravenhage, Martinus Nijhoff. 1903.

Blijkens *Een woord vooraf* heeft deze uitgave van de Hoogll. Cramer en Pijper een drieledig doel. Vooreerst willen zij een aantal zeldzame boeken en boekjes uit de zestiende eeuw, welke van groot belang zijn voor de geschiedenis der Hervorming in de Nederlanden, behoeden voor den ondergang. Ten andere willen zij op ruime schaal bouwstoffen verschaffen aan de beoefenaren der geschiedenis. En eindelijk hopen zij door deze herdrukken een dienst te bewijzen aan velen, die prijs stellen op godsdienstige lectuur, die stichting zoeken en verkwikking des geestes. Immers wat het voorgeslacht heeft geboeid, getroost, gesterkt, in staat gesteld tot de grootste offers: nog zullen velen het gaarne lezen.

Dit mooie plan is tot een begin van uitvoering gekomen in het eerste Dl., bewerkt door Prof. Pijper. Wij ontvangen hier in kloek formaat en met duidelijke letter den tekst van elf geschriften. Aan elk geschrift gaat vooraf een Inleiding, bevattende de gewenschte bijzonderheden over den inhoud, den vermoedelijken auteur, den tijd van vervaardiging en de verdere lotgevallen van het geschrift. De tekst is een letterlijke herdruk van het origineel. De aanteekeningen aan den voet

Digitized by Google

zijn van den bewerker; die op den rand behooren tot het oorspronkelijke. Aan het einde zijn twee Registers: van de aangehaalde Bijbelplaatsen én van de in het Dl. voorkomende namen van personen, plaatsen en zaken.

Van onderscheiden zijden is den bewerkers hulde gebracht voor hun initiatief en inzonderheid den Hoogl. Pijper voor de bewerking van dit Dl. Inderdaad kan de beteekenis van deze uitgave niet licht te hoog worden geschat. Gij vindt hier de Hervormingsperiode terug met haar stichtelijk spel en hare tooneelen van bloed; met haar vinnige polemiek en haar teedere consolatie; met haar stoute verheffing en haar stille berusting. Hoe gelukkig is in dit Dl. de keus der geschriften! De „*Refutacie vant Salue regina*" getuigt van het bestaan eener richting onder de oudste Hervormingsgezinden, waaromtrent tot dusverre weinig bekend was; zij leert tevens, evenals „*Een schoon exposicie*", op welke wijze de strijd tegen Rome destijds gevoerd werd. Uit den kring der aanhangers van Thomas Munzer, hoogst waarschijnlijk van hemzelven, is het boekje „*Vanden olden ende nieuwen God*". „*Een Troost ende Spiegel der siecken*", van Willem Gnapheus, is zoowel stichtelijk als polemisch. In „*Een spel van sinnen*" hebben wij een ketterproces op de planken. Het behoorde tot de spelen, die door de Rederijkkamers der XVI^de^ eeuw, bij openbare feesten, in de open lucht, op een plein of marktplaats vertoond werden en is een tooneelmatige bewerking van het verhaalde in Handelingen der Ap. H. III—V. Een vinnig schotschrift tegen de leer der transsubstantiatie is het boekje van „*Den val der Roomscher Kercken*". Ook tegen de Luthersche avondmaals opvatting gericht is het geschrift van den bekenden Londenschen predikant Micronius „*Van het nachtmael Christi ende van de misse.*". Zoo zou ik kunnen voortgaan: elk geschrift heeft iets zeer merkwaardigs. Liever spreek ik den wensch uit, dat het den geleerden samenstellers gegeven worde deze serie even gelukkig voort te zetten als zij die met dezen eersteling gelukkig begonnen zijn.

Digitized by Google

Wilhelmus Schortinghuis. Eene bladzijde uit de geschiedenis van het Pietisme in de Gereformeerde Kerk van Nederland door J. C. Kromsigt. Groningen, J. B. Wolters. 1904. 347 Blz.

Het onderwerp van dit proefschrift is goed gekozen en voortreffelijk behandeld. Schortinghuis kwam nog niet tot zijn recht. Hetgeen over hem geschreven werd, berustte toch eigenlijk niet op bronnenstudie en was niet onbevooroordeeld. Prof. Ypey zwijgt over zijn leven en schaart zich bij de beoordeeling van *Het innige Christendom* onbewimpeld aan de zijde van de tegenstanders. Hij prijst „de waakzaamheid van de Synode van Overijssel, die het — beruchte — boek als schadelijk voor de belijders der Hervormde Kerk veroordeeld en deszelfs gebruik, zo veel haar doenlijk was, verhinderd heeft" (*Gesch. van het Kerkgen. der Hervormden in de* 18e *eeuw*, II, 1, 1806, bl. 327 vv.). Even eenzijdig was het oordeel van Dr. B. Glasius in zijn *Biographisch Woordenboek* i. v. En de novellistische vorm van Van Berkum's geschrift (1859) was evenmin geschikt om den man naar behooren te doen kennen. Reeds de titel „Schortinghuis en de vijf nieten" was aangelegd op reclame.

Dr. Kromsigt geeft aan Schortinghuis de plaats, die hem toekomt. De pastor was geen dichter. Inderdaad is de poetische waarde zijner verzen gering. Zijne liederen waren te veel de uitdrukking van individueele zielstoestanden om, zooals die van Van Lodensteyn, te worden opgenomen in den kerkelijken bundel. Evenmin was hij eigenlijk boetprediker, zooals soms Meinardus Antonides of Johan Verschuir, pastor te Zeerijp, de man van het Reveil in de Ommelanden, of zooals de wakkere Groningsche predikant, Wilh. Velingius. Schortinghuis was zielzorger. Hij heeft slechts twee gemeenten gehad, Weener in Oost-Friesland en Midwolda in het Oldambt, en in beiden werd hij geëerd en bemind vanwege zijn godsvrucht en herderlijke trouw. Zijn prediking bracht een opwekking in ruimen kring. Zijn huis was een toevluchtsoord voor allen, die

Digitized by Google

geestelijke voorlichting begeerden. Onder zijn dienst „werden een merkelijk aantal van geestelijke kinderen van Godt in Sion geboren". Schortinghuis werd niet oud. Hij stierf in ruim 50jarigen leeftijd, den 20sten November 1750, maar dit betrekkelijk korte leven was lang genoeg om een gunstigen indruk te vestigen van zijn karakter en pastoralen arbeid.

De strijd in de kerk liep dan ook niet over zijn persoon maar over zijn boek. Geen geschrift, dat in het midden der 18de eeuw zoo groote beweging, vooral in het Noorden van ons vaderland verwekt heeft, als *Het innige Christendom*. Het werd geimprobeerd en geapprobeerd, scherp gelaakt en hoog geprezen. De Groningsche faculteit gaf onder den invloed van Gerdes een gereserveerde approbatie; de synode van 7 Mei 1742 keurde het onverholen af, evenals later die te Deventer, waarop de stedelijke Raad van Groningen en de Staten van Overijssel den verkoop verboden, maar intusschen werd het gretig gelezen, onderscheiden malen herdrukt en vond Schortinghuis warme aanhangers, tot zelfs in het verwijderde Zeeland. De bladzijden hierover (191—241) zijn niet de minst merkwaardige in deze dissertatie. Ten einde die ongewone belangstelling te verklaren, sloeg ik *Het innige* (d. i. het inwendige of bevindelijke) *Christendom* nog eens op en trachtte mij een beeld te vormen van den tijd, waarin Schortinghuis leefde. De vorm, die van samenspraken, was niet nieuw, want ook Verschuir had dien gevolgd in zijne vijf jaren vroeger (1735) verschenen *Waarheid in het binnenste of bevindelijke Godtgeleertheit*. Lag de oorzaak dan in den vromen toon, of in de soms niet ongelukkig gekozen historische illustraties, of in de zuiver practische strekking, of in de eigenaardige taal, waarvan de Mystiek het geheim bezit? De specifiek Gereformeerde leerpunten treden er op den achtergrond. Voor een verbondsleer en een kinderdoop is in Schortinghuis' gedachten geen plaats. De ambtsidee vervalt. Van een belijdende Kerk is geen sprake. Het onvermogen van den natuurlijken mensch vindt een concreet plastische uitdrukking in de trouwens niet uitsluitend aan Schortinghuis eigen „dierbare nieten". Pietist als hij was en daarbij in

Digitized by Google

hooge mate gevoelsmensch, verlegt hij het zwaartepunt van het uit- naar het inwendige, van het Woord naar den Geest. Zijn beschrijving van de levensgemeenschap met Christus doet te kort aan den eerbied jegens Hem; in plaats van de goede werken komen de bevindingen. Er is iets revolutionairs in het pietisme van Schortinghuis, zegt Kromsigt terecht (blz. 336). En toch gevoelen wij dat de geestelijke dingen realiteiten voor hem zijn. „Hier is God geen God, die zich alleen in 't verleden openbaarde, maar zich in 't heden nog openbaart aan de ziel, die Hem zoekt; geen God van verre, maar van *nabij*, 't Is zijn hoogste verlangen Gods nabijheid te bespeuren en ook anderen, ware het mogelijk, die te doen bespeuren. Van daar zijn opkomen voor bevinding. Men mag niet blijven hangen in woorden, in begrippen, in de doode letterkennis. Men moet niet maar weten te *spreken* van Gods heiligheid of van Zijne genade of van Zijne liefde; men moet leven onder den indruk daarvan. Wie alzoo God leert kennen door den Geest, in aanraking komt met dien God, die zich in den gekruisten Heiland openbaarde, bij dien wordt de oude mensch *vernietigd*, terwijl de nieuwe het leven vindt..... Men moet veelmeer de onzienlijke dingen aanmerken dan de zienlijke" (Blz. 326).

Juist het omgekeerde deden de Ommelanders. Vooral in deze gewesten was de Reformatie alles behalve „af". Zoo ergens dan was hier de „nadere Reformatie" noodzakelijk. Men behoeft slechts van verre bekend te zijn met de religieuze toestanden in de Ommelanden om ook daarin de verklaring te vinden zoowel van het optreden van mannen als Verschuir en Schortinghuis als van de groote ingenomenheid van velen met hunne geschriften. Het godsdienstig leven stond op een lagen trap. Hoe jammerlijk werd de Sabbat ontheiligd! De catechismusprediking kon alleen door middel van de placcaten der Overheid doorgezet worden. Welke grove slemppartijen waren de utigsten of begrafenismaaltijden! Ofschoon de Ommelander Kerkenorde in Art. 29 voorschreef — de Dordtsche is hier nooit ingevoerd — „dat de heidensche onnutte dootbieren off wtingen behoren affgedaen te

Digitized by Google

worden", was geen Synode of Overheid daartoe bij machte. Er ging bijna geen jaar voorbij, waarin niet een pastor of meester wegens dronkenschap gecensureerd werd. Deze en dergelijke „excessen" waren Schortinghuis een ergernis. Zij griefden hem diep en riepen luide om de „nadere Reformatie". Ook had Koelman niet tevergeefs het Noorden bezocht (1682). Te Lettelbert, Zeerijp, Midwolda e. e. kwam een Reveil en ontstonden mystieke kringen, die geen vrede hadden met de religieuze toestanden en in de conventikels de stichting vonden, welke de gevestigde Kerk hun onthield.

Behalve deze aanvulling zou ik nog een kleine rectificatie willen voorstellen aan het slot van Dr. Kromsigt's geschrift. Wat de bekwame schrijver hier zegt over de beweging van Kuijpers en Roldanus te Nijkerk, over het Rationalisme en de twee stroomingen in de partij van Schortinghuis, aan de academie en in de gemeente (Blz 309 vv.), kan moeilijk onder den titel van „Invloed van Schortinghuis" worden samengevat. Er waren in diens opvatting twee lijnen, die in de bedoelde verschijnselen uitliepen, maar dat is iets anders dan hetgeen men onder „invloed" pleegt te verstaan.

Overigens heb ik niets te wenschen. De appreciatie van Schortinghuis is m. i. correct. Ook Hoofdst. V „de strijd over het geloof" en H. VI „de strijd over de Conventikels" zou ik niet gaarne hebben gemist, al hangt de inhoud eenigszins uitwendig met dit onderwerp samen. Hoofdst. V geeft ongeveer alles wat er over den strijd van Van Thuynen te zeggen is. Het boek van Dr. Kromsigt is een vrucht van fundamenteele studie, dat zijn waarde zal behouden, een interessante, leerzame bijdrage voor de geschiedenis van de Protestantsche theologie in ons vaderland [1]).

---

1) Blz. 22 [1]) l. B. Glasius. Bl. 28 [2]) Martinus en Amshoff waren geen Theol. doct.

Digitized by Google

F. L. Zahn, Geschiedenis der Christelijke Kerk. Naar het Hoogduitsch door Dr. G. J. VAN DER FLIER, Predikant der Nederd. Hervormde Gemeente te 's Gravenhage. Groningen, J. B. Wolters. 1904.

Dat dit boek zestien malen herdrukt werd, is de beste aanbeveling. Weggelaten is de geschiedenis van de werkzaamheid der Apostelen, omdat zij reeds voorkomt in de Bijbelsche geschiedenis van Zahn en daar ook meer op haar plaats is. Daarentegen is de geschiedenis der Kerk, vooral der Middeleeuwen, veel uitvoeriger behandeld, en die van de laatste halve eeuw bijgewerkt tot onzen tijd. Bovendien gaf de Heer Dr. Van der Flier aan het slot een uitnemend overzicht van de geschiedenis der uit- en inwendige zending in ons vaderland. Door deze uitbreiding heeft het boek aanmerkelijk gewonnen. Het is een voortreffelijke „Handleiding" en vinde, ook in deze nieuwe gestalte, vele nieuwe vrienden.

Allegorische interpretatie. Rede, uitgesproken bij de opening zijner lessen als Privaatdocent in de Faculteit der Godgeleerdheid aan de Rijksuniversiteit te Utrecht door Dr. G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA. Amsterdam, P. N. van Kampen en Zoon. 1904.

In deze redevoering bespreekt Dr. Van den Bergh van Eysinga de allegorische interpretatie bij de Grieken en Alexandrijnsche Joden, inzonderheid bij Philo. Door middel van die methode van verklaring ontdekten de Grieken allerlei diepzinnigheden in Homerus, de Bijbel der Ouden; de Alexandrijnsche Joden in het Oude Testament. Dr. Van den Bergh

Digitized by Google

acht de fout der oude allegoristen niet gelegen in het onderschuiven van een zin, die vreemd was aan de teksten, maar veeleer in de kinderlijke vooronderstelling, dat de antieke schrijvers *welbewust* iets anders hadden gezegd, dan inderdaad in hunne bedoeling lag. Nieuwe gezichtspunten opent de Rede niet. Zij geeft de bekende voorbeelden maar in goede orde en in heldere taal.

C. H. VAN RHIJN.

Digitized by Google

Prijsvragen van het Haagsch Genootschap tot verdediging van den Christelijken Godsdienst.

I. Om beantwoord te worden vóór 15 December 1905:

Eene uiteenzetting en beoordeeling van de wijsgeerige gronden, waarop het Gereformeerd Protestantisme door zijne oudste vertegenwoordigers is ontwikkeld en verdedigd.

II. Om beantwoord te worden vóór 15 December 1906:

Een onderzoek naar den inhoud en den oorsprong van een Hebreeuwsch of Arameesch geschrift, dat in de kanonieke Evangeliën is verwerkt.

Prijsvragen van Teylers Godgeleerd Genootschap te Haarlem.

---

1. Om beantwoord te worden vóór 1 Jan. 1906:

Het genootschap vraagt eene geschiedenis van de eschatologische voorstellingen binnen de grenzen van het Nieuwe Testament.

2. Om beantwoord te worden vóór 1 Jan. 1907:

In welke betrekking staan de denkbeelden van het hedendaagsche kalvinisme tot die van het 16de*-eeuwsche?*

Digitized by Google

Nieuwe Uitgaven aan de Redactie toegezonden.

Eenige Opmerkingen over Artikel XXIV en XXV van het werk van den Heiligen Geest, door Dr. A. Kuyper, door F. W. Baumgarten. Gedjajan-Djokja.

Stichtelijke Uren door Nicolaas Beets. Eerste Deel. Boekhandel voorheen Höveker & Wormser. Amsterdam—Pretoria. 1904.

Allegorische Interpretatie. Rede uitgesproken bij de opening zijner lessen als privaatdocent in de Faculteit der Godgeleerdheid aan de Rijksuniversiteit te Utrecht door Dr. G. A. van den Bergh van Eysinga. Amsterdam. P. N. van Kampen & Zoon. 1904.

Wijsgeerige Bladen door Dr. H. W. Ph. E. van den Bergh van Eysinga. II. Amsterdam. 1904. W. Versluys.

Het voortbestaan der menschelijke persoonlijkheid na den dood door Dr. A. Bruining, Hoogleeraar te Amsterdam. Assen. L. Hansma 1904.

Concordantie op de berijmde Psalmen, de Evangelische Gezangen en den Vervolgbundel door Th N. Crousaz. 's Gravenhage. W. A. Beschoor.

De Wortel des Kwaads ligt, ook voor een betere wijze van bedeelen, hierin dat onze Kerk als Kerk den naam des Heeren Jezus Christus niet belijdt. Antwoord aan Ds. C. Beets, Predikant te Arnhem door J. H. Gunning. Rustend Predikant en Ouderling. H. B. Breyer & Zoon. Arnhem.

Digitized by Google

De Modern-Godsdienstige Richting in Nederland door Dr. J. Herderscheê, Predikant te 's Hertogenbosch. Amsterdam. van Holkema & Warendorf 1904.

In het teeken des Kruises of de lijdensgeschiedenis des Heeren voor de Gemeente toegelicht door F. J. Krop, Predikant te Zwolle. Zalt Bommel H. J. van de Garde en Co.

Waarom bestrijden wij Rome? door F. J. Krop, Predikant te Zwolle. Uitgegeven door de Evangelische Vereeniging „Zutphen". Leeuwarden Firma J. S. Bouman.

Bijbel-Studiën door E. H. van Leeuwen, Oud-Hoogleeraar. Utrecht. B. de Vroede. 1904.

Repetitorium der Christelijke Ethiek door P. J. van Melle, Predikant te Nijkerk. G. F. Callenbach. 1904.

De Verhouding van Theosophie en Christendom door Dr. J. C. de Moor, Dienaar des Woords bij de Gereformeerde Kerk te Breda. Rotterdam. D. A. Daamen. 1904.

Herbart's Metafysica, Psychologie en Ethiek door H. de Raaf. P. Noordhoff. 1904. Groningen.

Th. Zahn. Geschiedenis der Christelijke Kerk. (Vervolg op de Bijbelsche Geschiedenissen). Naar het Hoogduitsch door Dr. G. J. van der Flier, Predikant der Ned. Herv. Gem. te 's Gravenhage. Zestiende, herziene en veel vermeerderde druk. Te Groningen bij J. B. Wolters. 1904.

Digitized by Google

INHOUD VAN TIJDSCHRIFTEN.

H. v. A , De strijd tegen Rome in Engeland (Marnix VI, 4).

J. J. Bos, De kloosters Mariënburgh en Mariënhof, te Soest, provincie Utrecht (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis III, 2).

A. Bruining, Pantheïsme of Theïsme (Teyler's Theolog. Tijdschrift II, 4).

T. Cannegieter, De godsdienst in den mensch en De mensch in den godsdienst (Teyler's Theol. Tijdschrift II, 4).

Constitutiones Societatis Jesu (Marnix VI, 4).

C. F. M. Deeleman, Testamentum domini nostri Jesu Christi. Slot (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis III, 2).

J. Rendel Harris, The influence of Quietism on the society of Friends (Theol. Tijdschrift XXXVIII, 5).

I. M. J. Hoog, De evangelische richting en de belijdenis der Nederl. Herv. Kerk (Theol. Tijdschrift XXXVIII, 5).

Ludwig Köhler, Der Zweck des Büchleins Ruth (Teyler's Theol. Tijdschrift II, 4).

F. J. Krop, Welke beteekenis heeft de dood van Jezus Christus, volgens zijn eigen verklaringen in de Evangeliën, voor mensch en menschheid (Geloof en Vrijheid XXXVIII, 5).

M. Lindenborn, Rome's zedelijkheid (Marnix VI, 4).

J. H. Meerwaldt, Gebruiken in het maatschappelijk leven der Bataks (Mededeelingen vanwege het Nederl. Zendelinggenootschap XLVIII, 2).

H. U. Meyboom, Het nieuwste over de Clementijnen (Theol. Tijdschrift XXXVIII, 5).

—— Een Kerkgeschiedenis van de negentiende eeuw (Teyler's Theol. Tijdschrift II, 4).

J. H. Neumann, De tendi in verband met Si Dajang (Mededeelingen vanwege het Nederl. Zendelinggenootschap XLVIII, 2).

Digitized by Google

A. J. Oort, Godsdienst of religie (Theol. Tijdschrift XXXVIII, 5).
H. Oort, Het Israëlietische Pinksterfeest (Theol. Tijdschrift XXXVIII, 6).
C. G. N. de Vooys, Meister Eckart en de Nederlandse mystiek (Nederl. Archief voor Kerkgeschiedenis III, 2).

Buitenlandsche Tijdschriften.

B. Ankermann, Religionen der Naturvölker (Arch. f. Rel.-Wiss. 1904, VII, 3/4, S. 487—493).
W. Bahnsen, Zum Verständnis von 1. Thess. 4, 1—12 (Z. f. wiss. Th 1904, 3, S. 332—358).
J. Belser, Zu der Perikope von der Speisung der Fünftausend (Bibl. Z. 1904, 2, S. 154—176).
A. Bludau, Richard Simon u. das Comma Johanneum (Kathol. 1904, 1, S. 29—42; 2, S. 114—122).
A. Bosdari, ‚Il calvinismo' del Dott. Kuyper (Nuova Ant. Lugl. 1904, p. 43—54).
E. Boutroux, La morale de Kant et le temps présent (Rev. de Metaph. et de Mor. mai 1904, p. 525—534).
Ph. Bridel, En souvenir de Bullinger (Lib. chrét. 1904, 8, p. 348—360).
C. Bruston, Le sens de ἱλαστήριον et ce qui en résulte (Rev. de Th. et d. Quest. rel. 1904, 4, p. 382—388).
C. Callewaert, Les premiers chrétiens et l'accusation de lèse-majesté (Rev. de Quest. hist. juill. 1904, p. 5—28).
C. V. L. Charlier, Ein astronomischer Beitrag zur Exegese des Alten Testaments (Z. d. dtsch. morgld. Ges. 1904, 2, S. 386—394).
H. J. Cladder, Der formale Aufbau des Jakobusbriefes (Z. f. kath. Th. 1904, II, S. 295 330).
C. Clemen, Miscellen zu den Paulusakten (Z. f. neutest. Wiss. 1904, 3, S. 228—247).
A. Cochin, Les églises Calvinistes du Midi. Le cardinal Mazarin et Cromwell (Rev. de Quest. hist. juill. 1904, p. 109—156).
M. Conrat, Das Erbrecht im Galaterbrief [3, 15—4, 7] (Z. f. neutest. Wiss. 1904, 3, S. 204—227)

Digitized by Google

A. R. Eagar, The authorship of the epistle to the Hebrews (Expos. July 1904, p. 74–80; aug., p. 110—123).

P. Ewald, Exegetische Miscellen. Zu Eph. 1, 1 (N. krchl. Z. 1904, 7, S. 560—568).

M. Faulhaber, Psalm 29 (28) — ein Gerichtspsalm (Bibl. Z. 1904, 3, S. 260—274).

P. Fiebig, Zwei Wege zum Fortschritt der neutestamentlichen Forschung (Protest. Monatsh. 1904, 7, S. 254–265).

K. Girgensohn, Reinhold Seebergs Buch: ‚Die Kirche Deutschlands im XIX. Jahrh. und seine Forderung einer modernen positiven Theologie (Mitt. f. d. ev. Krch. in Russl. Apr. 1904, S. 145—152).

A. Hilgenfeld, Der Evangelist Marcus und Julius Wellhausen, II (Z. f. wiss. Th. 1904, 3, S. 289–332).

F. v. Hummelauer, 1 Chr. 25: Ein Beitrag zum Gebrauch des Loses bei den Hebräern (Bibl. Z. 1904, 3, S. 254–259).

A. Jülicher, Die geistlichen Ehen in der alten Kirche (Arch. f. Rel.-Wiss. 1904, VII, 3/4, S. 373—386).

E. Kōnig, Gibt es ‚Zitate‘ im Alten Testament? (N. krchl. Z. 1904, 9, S. 734—746).

K. Lincke, Simon Petrus u. Johannes Markus (Z. f. neutest. Wiss. 1904, 3, S. 191–203).

J. B. Mayor, Notes on the text of the second epistle of Peter (Expos. oct. 1904, p. 284—293).

Menn, Zur Pastoraltheologie Gregors von Nazianz. (Rev. int. de Th. juill.-sept. 1904, p. 427—440).

E. M. Merrins, The malady of Saul, king of Israel (Bibl. Sacra oct. 1904, p. 752—773).

R. E. Neighbor, The diaconate: a New Testament study (Bibl. Sacra oct. 1904, p. 711—730).

Th. Nöldeke, Sieben Brunnen (Arch. f. Rel.-Wiss. 1904, VII, 3/4, S. 340—344).

A. v. Oettingen, Zur Frage über modernes Christentum und moderne Theologie (Mitt. f. d. ev. Krch. in Russld. Aug. 1904, S. 337—360).

H. Osthoff, Etymologische Beiträge zur Mythologie u. Religionsgeschichte (Arch. f. Rel.-Wiss. 1904, VII, 3/4, S. 412—418).

W. M. Ramsay, The Flavian persecution in the province of Asia (Expos. oct. 1904, p. 241—259).

—— The letter to the church in Sardis (Expos. sept, 1904, p. 161–167).

Digitized by Google

J. Rèville, L'histoire des religions et l'histoire ecclesiastique (Rev. de l'Hist. d. Rel. juill.-août 1904, p. 1—12).

E. Riggenbach, Theologie und Gemeindeglaube (Reich Christi 1904, 4/5, S. 145—161).

P. W. Schmiedel, Neueste astronomische ‚Feststellungen' über den Stern der Weisen u. den Todestag Jesu (Prot. Monatsh. 1904, 9, S. 313—338).

H. Schrörs, Papst Nikolaus I. und Pseudo-Isidor (Hist. Jahrb. 1904, 1 u. 2, S. 1—33).

W. Schubring, Germanisierung des Christentums (Deutschld. Juli 1904, S. 399—411).

V. Schweitzer, Der Barnabasbrief über Glauben u. Werke (Kathol. 1904, 4, S. 273—304).

W. Siebert, Exegetisch-theologische Studie über Galater 3, 20 und 4, 4 (N. krchl. Z. 1904, 9, S. 699—733).

Th. Simon, Kant als Bibelausleger (N. krchl. Z. 1904, 2, S. 113—138).

E. Sulze, Der Verkehr des Christen mit Gott (Prot. Monatsh. 1904, 8, S. 281—288).

F. J. Völler, Teilungsplan des Papstes Nikolaus III (Hist. Jahrb. 1904, 1 u. 2, S. 62—81).

A. Wendland, Elisabeth Stuart, Königin von Böhmen (N. Heidelb. Jahrb. 1904, XIII, 1, S. 23—55).

W. Wrede, Zur Messiaserkenntnis der Dämonen bei Markus (Z. f. neutest. Wiss. 1904, 3, S. 169—177).

Zeller, Paulus als Kollektant (Allg. Miss.-Z. 1904, 7, S. 304—323).

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google